

Rundbrief - Nr. 36 – 2011



LEHRSTUHL FÜR RELIGIONSPHILOSOPHIE UND VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT

POSTANSCHRIFT (BRIEFE): TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN, PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT, INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE, 01062 DRESDEN
(PAKETE U. Ä.: 01069 DD, HELMHOLTZSTR. 10). BESUCHERADRESSE: 01069 DRESDEN, ZELLESCHER WEG 17, 5. STOCK, Z1. A 522.
TEL.: 0351/463-32689, FAX: 0351/463-37051; EMAIL: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de;
< http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph >.

EDITORIAL

Sehr geehrte Mitarbeiter des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft Dresden,
sehr geehrte Studenten, Hörer und Freunde!
Werte Trauergäste!

Mit diesem Rundbrief möchten wir des Lehrstuhls für Religionsphilosophie der TU Dresden gedenken und ihm, dessen Dasein auf unserer Welt sich am 31. März 2011 – so weit vor der Zeit, welche das Leben eigentlich für ihn bereitzuhalten schien, vollendete – die letzte Ehre erweisen.

Ein langes Stück gemeinsamen Weges hat sich vollendet, und Sie müssen diesen Weg nun allein weitergehen, denn die Zeit fragt nicht nach unseren Befindlichkeiten und Gefühlen, sie schreitet fort und wir müssen mit ihr gehen.

Dabei hat sich für die Welt um Sie herum kaum etwas verändert, für Sie jedoch, die Sie unmittelbar betroffen sind, ist plötzlich vieles anders geworden. Eine ungewohnte Leere und eine nicht gekannte Stille sind entstanden, Gewohnheiten, über lange Jahre bewährt, sind plötzlich nicht mehr gefragt; die Sie bewegenden Gedanken und Gefühle sind auf einmal ganz andere und Sie müssen sich an dies alles erst gewöhnen. Denn so, wie der Körper sein Zeitmaß hat, um nach langer Krankheit wieder zu Kräften zu gelangen, benötigt auch die Seele das ihre, um wieder zu sich zu finden.

So, wie ein Ton in der Ferne verklingt, verklingt auch unser Dasein im Laufe der Zeiten. Doch erinnert dieser Schmerz an die gemeinsam erlebten schönen Stunden, und diese Erinnerung gilt es zu bewahren, denn sie ist es, welche über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus verbindet, ganz so, wie der längst verklungene Ton noch lange in uns nachklingt.

Wir alle kennen das wunderbare Gefühl, die ersten Blüten eines beginnenden Jahres zu sehen. Sind sie doch ein Zeichen dafür, dass die Zeit der Kälte und Dunkelheit sich dem Ende zuneigt und Licht und Wärme unseren Lebensmut wieder beflügeln. Und so wie die Samen im Herbst zu Boden fallen, um uns im Frühjahr mit ihren Knospen zu erfreuen, fällt die Erinnerung auf den fruchtbaren Boden der Trauer, um als Strauß des Gedenkens zu erblühen. Diese Blüten des Gedenkens werden davon erzählen, was das Dasein des Lehrstuhls ausmachte, davon was mit ihm verband und auch davon, was ihn für Sie einzigartig werden ließ.

Lassen Sie uns deshalb gemeinsam das Leben des Lehrstuhls für Religionsphilosophie Dresden erinnern.

Am 1. April 1993 ist der Lehrstuhl ins Leben gerufen worden. Es waren damals Zeiten des Aufbruchs, des Umbruchs und auch der Entbehrungen. In zwei Dachkammern eines Hauses in der Liebigstraße machte der Lehrstuhl seine ersten Schritte und in die Obhut von Frau Prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz gegeben, verlebte er eine glückliche Kindheit.

Zur ersten Vorlesung fanden sich zwölf Hörer ein, was an einer ostdeutschen Universität Anfang der 90er Jahre nicht selbstverständlich war. Zeitgleich erschien der erste Lehrstuhl-rundbrief, vier Seiten schmal. Durch diesen kleinen Kreis von Unterstützern fühlte sich der Lehrstuhl ermutigt und konnte seine Arbeit Jahr für Jahr ausweiten.

Nun besteht der Sinn unseres Daseins auf dieser Welt nicht nur darin, den Pflichten, welche es uns auferlegt, nachzukommen, in uns allen ist auch die Sehnsucht nach Liebe, Geborgenheit und Wärme, nach einer Familie und Freundschaften, und wir sind auf der Suche nach den Menschen, mit welchen wir dies alles leben können. Unsere Gefühle sagen es uns eines Tages, dass wir sie gefunden haben, damit wir sie festhalten können.

Im Laufe der Jahre begegneten dem Lehrstuhl zahlreiche Menschen, welche ihm gefielen, und da die Sympathien gegenseitig waren, blieb es nicht bei diesem ersten Kennenlernen. Schnell bildete sich ein stets wachsender Kern von Mitarbeitern, Studenten, Stammhörern und Doktoranden. Somit war der Weg für eine Dresdner Forschung geebnet.

Aufgrund der intensiven und anspruchsvollen Forschungsarbeit der Mitarbeiter und Doktoranden hat sich die Dresdner Religionsphilosophie eine Signatur erarbeitet, die europaweit wahrgenommen wird – besonders durch die Edith-Stein-Forschung, die phänomenologische Arbeit sowie die seit elf Semestern stattfindenden Oberseminare zur Gabe-Thematik. Mitarbeiter des Lehrstuhls werden gezielt von Herausgebern von philosophischen Lehrbüchern und Lexika um Beiträge gebeten. Darin zeigt sich die qualitätsvolle und wegweisende wissenschaftliche Arbeit des Lehrstuhls und die daraus resultierende Wahrnehmung in der Wissenschaftswelt, worauf Sie, werte Mitarbeiter und Freunde des Lehrstuhls, zu Recht stolz sein dürfen.

Da Gastfreundschaft dem Lehrstuhl sehr viel bedeutete, lud er jedes Semester zum Oberseminar und brachte auf diesem Weg viele Menschen zusammen und konnte seinen Freundeskreis wachsen sehen. Diese intensiven Tage des Kennenlernens und Arbeitens bereiteten ihm stets eine besonders große Freude, die sich in den aus den Treffen hervorgegangenen Forschungsschwerpunkten niederschlug. In den letzten elf Semestern stand die Gabethematik im Mittelpunkt, und das passte gut, denn gegeben hat der Lehrstuhl seinen Begleitern einiges, ohne selbst viel zu verlangen. Stets bescheiden, kam er mit dem Nötigsten aus und erfreute sich an den kleinen Dingen, die das Leben für uns bereithält.

Einen Höhepunkt stellte in den letzten drei Jahren die Europatagung dar, zu der der Lehrstuhl zahlreiche Freunde aus ganz Europa versammeln konnte.

Doch diese Zeit des gemeinsamen Austausches und Arbeitens sollte nicht von Dauer sein. Denn es gehört zu den schicksalhaften Unwägbarkeiten unseres Daseins auf dieser Welt, dass sich Dinge ereignen, welche in unserem Denken einfach keinen Platz haben, da sie außerhalb unserer Vorstellungskraft liegen und die, wenn sie in unser Leben treten, tiefes Leid nach sich ziehen.

Bereits vor einigen Semestern kam der Ruf an die Philosophische Fakultät, nach Einsparungsmöglichkeiten zu suchen. Schließlich wurde die Auflösung des Lehrstuhls an die Pensionierung der Lehrstuhlinhaberin zum Ende des WS 2010/11 geknüpft.

Es begann nun eine Zeit der Suche nach Möglichkeiten, den Lehrstuhl auch darüberhinaus erhalten zu können. Trotz einiger Momente, die kurzzeitig immer wieder Grund zur Hoffnung gaben, kam der Zeitpunkt, an dem Sie erkennen mussten, dass das Schicksal des Lehrstuhls nicht mehr abzuwenden sein würde.

Werte Freunde,

der Schriftsteller Antoine de Saint-Exupéry schrieb in seiner Geschichte vom kleinen Prinzen, dass man nur mit dem Herzen gut sehe, dass das Wesentliche für die Augen unsichtbar sei. Dieses Sehen mit dem Herzen hat in Ihnen den Wunsch reifen lassen, die geistigen Hinterlassenschaften des Lehrstuhls auf neuen fruchtbaren Boden zu stellen.

Albert Schweitzer sagte einmal: „Das Wichtigste im Leben sind die Spuren der Liebe, die wir hinterlassen, wenn wir gehen.“

Sie haben Ihren Lehrstuhl verloren und müssen Trost finden, über den erlittenen Verlust. Die Spuren der Liebe, welche er in Ihren Herzen hinterlassen hat, werden Sie zum bunten Strauß des Gedenkens führen und die Dankbarkeit ihrer Herzen wird diesen erblühen lassen. Diese Blüten werden die entstandene Leere ausfüllen und die Melodie des Lehrstuhls in der ungewohnten Stille erklingen lassen.

Auf dem Weg dorthin wünschen wir Ihnen allen viel Kraft und Gemeinsamkeit!

Trauerredner: Sophie und Gerald Arlet



I. THEMENSCHWERPUNKT: HEIMAT UND FREMDE

Friedrich Nietzsche, *Vereinsamt*

Die Krähen schrein
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnein, –
Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!

Nun stehst du starr,
Schaust rückwärts, ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
Vor Winters in die Welt entflohn?

Die Welt – ein Tor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
Was du verlorst, macht nirgends Halt.



Caspar David Friedrich, Der Krähenbaum (1822)

Nun stehst du bleich,
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg, Vogel, schnarr
Dein Lied im Wüstenvogel-Ton! –
Versteck, du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrein
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnein, –
Weh dem, der keine Heimat hat!

„Heimat als Präsenz im Entzug und: Das Fremde im Eigenen.“

Phänomenologische Betrachtungen zum Spannungsfeld von Heimat und Fremde¹

RENÉ KAUFMANN, M.A.

„Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein.“

Novalis²

1. „Heimat“ und Fremdes: Vorüberlegungen

1.1 Philosophische Perspektive auf das Thema

Die hier gewählte Perspektive auf das Thema „Heimat und Fremde“ ist als philosophische eine eminent *prinzipielle* und *allgemeine*. Jedoch erweisen sich genau diese Perspektive und dieser spezifische Zugang zugleich als *problemkonstitutiv*: da sie zu einem Konflikt zwischen *Allgemeinen* und *Besonderen* führen, hier in Gestalt der Frage: *wie zwischen Eigenem und Fremden zu vermitteln, Vereinbarkeit herzustellen sei.*³ Diese Form des Problems findet dann weniger Ausdruck in populäreren *ethisch-praktischen* Fragen nach dem guten Umgang mit Fremden. Vielmehr stellt es sich eher als *erkenntnistheoretisches Problem* in Gestalt der Frage dar: Wie „Fremde/-es“ angemessen erkannt und gedacht werden kann?

Für die Phänomenologie hat dieses Problem ihr Gründungsvater, Edmund Husserl, in seinen *Cartesischen Meditationen* exemplarisch in die Frage gefasst: *Wie ist die originäre Erfahrung des Anderen (als Fremden, d. h. nicht nur als alter ego), wie also ist wirkliche Fremderfahrung vom Eigenen her zu erfassen möglich? Ist es überhaupt möglich? Wie kann man Fremdes als Analogon zum Eigenen und Eigentlichen erfassen ohne es zu vereinnahmen und damit doch wieder bloß als alter ego, d. h. als bloß Anderes und Differentes, aber nicht als wirklich Fremdes zu denken?* Husserl und einige seiner Schüler sahen in der ambivalenten Selbsterfahrung, z. B. in der differenten Erfahrung unseres Leib-Körpers, d. h. über die Freilegung einer unausstillbaren *Fremdheit im Eigenen* die Basis für den Zugang zum Fremden: Wir vergegenwärtigen uns des Anderen als Fremden auf Basis der Konstatierung einer anderen Körperlichkeit, deren Wahrnehmung wir mit den uns – durch die eigenen Körper-Leib-Erfahrungen und -Erlebnisse – vertrauten inneren Prozessen assoziativ verknüpfen.⁴

Die im Titel angekündigte These vom „Fremden im Eigenen“ rekurriert auch auf diese erkenntnistheoretischen Fragen nach und phänomenologischen Studien zu einem Zugang zum Fremden und auf deren Beantwortung. Doch möchte ich hier nachfolgend nicht der phänomenologischen Frage nach einem Zugang zum originär Unzugänglichen nachgehen. Vielmehr soll grundsätzlich – aber auch darin philosophisch kritisch und phänomenologisch beschreibend – nach dem Phänomen der Heimat in seiner Korrelation mit Fremdheit gefragt werden. Auch hier werden wir auf den paradoxen Befund einer innigen Verwobenheit und gegenseitigen Angewiesenheit beider – bei aller zugleich bestehenden Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit – treffen. Der angekündigten Suchthese vom „Fremden im Eigenen“ werden wir dabei also im Nachfolgenden immer wieder begegnen.

1.2 „Heimat“ und „Fremde“ heute?

Beginnen wir damit, uns ganz allgemein und grundsätzlich auf das angezeigte Thema „Heimat und Fremde“ zu besinnen, und fragen wir uns einmal: *In welcher Form begegnen uns heute v. a. „Heimat“ und „Fremde“? In welchen Zusammenhängen werden sie thematisiert und problematisiert?* Hier kann selbstverständlich keine umfassende und erschöpfende Antwort gegeben werden: und wir werden uns nur auf ein paar ausgewählte Schlaglichter beschränken.

(a) *(Post)Moderne und Globalisierung – Ambivalenzen:* Einen bedeutsamen aktuellen Zugang findet man unter dem Titel „Heimat in einer globalisierten Welt“. Denn die Globalisierung zeitigt ganz ambivalente Konsequenzen für „Hei-

mat und Fremdes“: So stellen globale Phänomene wie ein *flüchtiges*, hochflexibles und -mobiles Finanzkapital und eine damit einhergehende ebenso flexible Produktion ein grundsätzliches Problem für *fixierte* Staaten und staatliche Gemeinschaften dar. Folgen der globalen Revolutionierung der Produktionsweise und der Kommunikationsmöglichkeiten vermittelt neuer Medien sind zudem Entgrenzungen, Dezentrierungsphänomene, globale Streuungen und Vernetzungen etc. Daher könnte man sagen, dass sich „Heimat“ ausdehnt – womit zugleich „Fremdes“ verschwindet und zurückweicht. Zugleich scheint dem damit geforderten rückhaltlosen Kosmopolitismus eine Besinnung auf Heimat als Ausdruck einer hoffnungslos überholten Vorgestrigkeit und „Zurückgebliebenheit“⁵, eines unzeitgemäßen Provinzlerturns mit entsprechender kleingeistiger Haltung. In einer solchen globalisierten Welt klingt das Wort „Heimat“ also doch recht „altmodisch, irgendwie unpassend in einer vernetzten, grenzenlos gewordenen Welt“ – ein gestrandetes Fossil, beladen mit Pathos und ergreifender Emotionalität, doch zugleich ohne wirkliche Entsprechung und von daher weitgehend unreal und sinnlos geworden.⁶

Man könnte aber auch (eher globalisierungskritisch) sagen: das Fremde rückt – das Heimatliche verdrängend – bedrohlich näher. Denn unschwer lässt sich leugnen, dass damit Lebenswelten instabiler und brüchiger werden, dass *Flexibilität* und (räumliche, soziale und virtuelle) *Mobilität*, *Ungebundenheit*, *Ortlosigkeit* und *globales Nomadentum* dominanter werden (die aber im Übrigen sinngemäß dem Heimatlichen konträr gegenüberstehen). Distanzen verdichten und verkürzen sich, der Austausch und die Transformation lebensweltlicher Formen beschleunigen sich. Zudem nehmen zu und gewinnen an Gewicht: der *Innovationsdruck und -imperativ*, die *Beschleunigung*, der *Wandel* und *Verfall*, die *Hinfälligkeit* (vs. Dauer), die *Komplexität*, *Unüberschaubarkeit* und *Anonymisierung*. Irritationen verstärken sich, weiten sich aus und Fremdheitserfahrungen nehmen zu. Das damit einhergehende Fragwürdigwerden und Wegbrechen von Vertrauten und Gewohnten kulminiert in Entwurzelungen und verschiedensten Erfahrungen der Heimatlosigkeit, Entfremdung, der Uniformität und Anonymität, der Verlorenheit, Ungeborgenheit oder Unbehaustheit⁸, der Verunsicherung und Destabilisierung, ja generell im Abschied vom Konzept des Heimatlichen und in einem Ende der Loyalität.

Zeugnis dieser wachsenden Heimatlosigkeit und des Verlustes vormals bergender Heimat geben auf dramatische Weise – v. a. aus Afrika flüchtende – Bootpeople vor der Küste Italiens, Maltas oder Spaniens, die hier in Europa eine neue Heimat suchen. Ein anderes bezeichnendes Phänomen, das zuletzt v. a. der französische Philosoph und Anthropologe Marc Augé thematisierte, ist die Transformierung von Orten in sogenannte „Nicht-Orte“ (wobei letztere aber nicht im Sinne des Utopischen, von dem später noch zu sprechen sein wird, gemeint sind): in Orte, die für uns nur noch eine reine instrumentelle Bedeutung besitzen; die dadurch völlig austauschbar sind; diese Nicht-Orte (Flughäfen, Einkaufszentren etc.) und die Dinge darin verhalten sich uns gegenüber gleichgültig und unbeteiligt. Sie bieten uns nur ihre kalte, indifferente Oberfläche, an der wir problemlos abgleiten, woran wir keinen Halt und keine Verankerung finden und worin wir gewissermaßen mit keiner Faser Wurzeln schlagen können.⁹

In der soziologischen Wahrnehmung von Hartmut Rosa wird Heimatlosigkeit sogar „in einem radikalen Sinne zu unserem Schicksal“ als „Menschen der Spätmoderne“.¹⁰ Wobei – was hier nicht weiter ausgeführt werden kann – diese im Zusammenhang verschiedenster Phänomene der Globalisierung diagnostizierte Ort- und Heimatlosigkeit in genetischer Hinsicht zumindest bis auf die Neuzeit und deren revolutionäre Neukonzeptionierung des Raumes zurückgeführt werden kann: die Moderne könnte man daher in diesem Sinne bereits mit der neuzeitlichen Quantifizierung und Mathematisierung des Raumes und der Absage ans klassische Kosmos-Konzept beginnen lassen.

Zugleich impliziert dieser Befund, dass diese – vom Phänomen der Heimatlosigkeit gekennzeichnete – europäische Modernisierung rückseitig (und kompensierend) von einem erstarkenden Diskurs über und Interesse an Heimat begleitet wird.¹¹ Die zunehmende Differenz zwischen dem Grundbedürfnis nach Heimat (i. S. von Vertrautheit und Sicherheit) einerseits und den für die Moderne charakteristischen Phänomenen lebensweltlicher Beschleunigung, beständiger Transformationen und Instabilität andererseits zwingt zu Kompensationen. Und so ist beispielsweise zu beobachten, wie das diese Verlustgefühle kompensierende Verlangen nach Heimat als Verwurzelung, dauerhaftem Halt und stabiler Identität zunimmt, was sich in Tendenzen zu seiner Neukonstruktion und Revitalisierung ausdrückt sowie in Retraditionalisierungsphänomenen Gestalt annimmt.

Die Frage nach „Heimat und Fremde“ *heute* zum Thema zu machen, scheint somit – vor dem Hintergrund dieser Befunde – v. a. vom gegenseitigen Problematisch-Werden dieser beiden Grundfiguren menschlich-sozialen Seins motiviert. D. h. die Beschäftigung mit ihnen scheint angestoßen und gespeist von ihrem fragwürdig Werden und dem damit erzeugten Orientierungs- und Klärungsbedarf hinsichtlich beider und ihres Verhältnisses. Zugleich findet man daran ein greifbares Beispiel für die später noch eigens zu diskutierende These, wonach Heimat prinzipiell erst dann *thematisch* wird, wenn sie *problematisch* geworden ist.

(b) **Exklusion:** Doch nicht nur im globalen Rahmen verschwindet das, was früher Heimat war. Auch innergesellschaftlich treffen wir im zunehmenden Maße auf diese Phänomene der Heimatlosigkeit, des inneren Exils etc. So wird z. B. von Soziologen im hiesigen Zusammenhang das derzeit stark diskutierte Phänomen der gesellschaftlichen **Exklusion** thematisiert: d. h. das Phänomen der Zunahme an gesellschaftlich Ausgeschlossenen und Überflüssigen, die – für den Konsum wie für den Arbeitsmarkt uninteressant und irrelevant – ein Schattendasein am Rande der Gesellschaft, in den Vorstädten (banlieue) führen.

Auch mit dem letzten Beispiel deutet sich an, dass die Gegenüberstellung und abgrenzende Definition von Heimat und Fremde keine einfache Sache ist. Das Fremde ist nicht einfachhin das Andere zum Eigenen, das Ferne zum *nahen* Heimatlichen. Vielmehr vermag *inmitten* des Eigenen und Vertrauten Fremdheit einbrechen und sich für die davon Betroffenen als Ausschluss und Exil darstellen. Der damit aufgenommenen Spur einer Verquickung von Heimat und Fremde wollen wir im Nachfolgenden nach-denken.

2. „Heimat“ und „Fremdes“: Wesensbestimmungen

Fragen wir grundsätzlich nach der Bedeutung der beiden zentralen Begriffe: *Was meinen wir, wenn wir von Heimat und Fremde sprechen?*

Wenn wir sie so in einem Atemzuge bemühen, scheinen wir zumindest *ihren gegenseitigen Bezug* zu intendieren, d. h. von dem Befund auszugehen, dass sie sich in gegenseitiger Abgrenzung bestimmen: Heimat grenzt und schirmt sich gegen Fremdes ab. Sie steht daher gerade für das Nicht-Fremde, vielmehr vertraute Eigene, und das Fremde erscheint ihr insofern als das Un-heim-liche. Weitere Gegenbegriffe zur Heimat sind neben der *Fremde* das *Ferne* (gg. dem heimatlich Nahen), das *Exil*, das *Unbeherrschte* und Unbeherrschbare, das *Ungehaltete* und *Chaotische*, das *Übermächtige* und *Bedrohliche*. Wir werden auf diese Punkte und auf das mit ihnen verbundene, der Heimat eigentümliche „Oszillieren im Spannungsfeld zwischen Nähe und Ferne, Begrenzung und Offenheit, Geborgenheit und Fremde, Sicherheit und Erschütterung“¹² nachfolgend noch eigens eingehen.

2.1 alltäglicher Sprachgebrauch

Nachfolgend soll darüber hinaus nochmals genauer auf Kerngehalte des Phänomens geachtet und nach den zentralen Bestimmungen wie Strukturen in unserer alltäglichen Rede von Heimat und Fremde gesucht werden.

(a) *geographisch, räumlich*: Heimat – im *räumlichen* Sinne verstanden – umfasst den Horizont unseres *Hier und Jetzt*, gerahmt vom *Woher* und *Wohin*. Wir verwenden es also zur Kennzeichnung eines geographischen Areals der *Herkunft*. So stand das antike, römische „*patria*“ für „*Vaterland*“, also für den „Ort, wo der *Vater* wohnt/e“. Ebenfalls klingt dies im französischen „*pays natal*“ und im englischen „*native place*“ an, als Bezeichnungen des „Ortes, wo man *geboren* wurde“. Heimat verstehen wir also im lokalen Sinne als „Ort des Geborenwerdens und Heranwachsens“ (*locus natalis*)¹³: Dieser Geburtsaspekt begegnet uns noch heute im Begriff der *Nation* (vom lateinischen *natus esse/geboren sein*). Er bleibt eine bestimmende Bedeutungsnuance von Heimat und lässt uns Heimatliches stets mit der Mutter und ihrem bergenden, fruchtbaren Schoß assoziieren.

(b) *Herkunft und Ursprung*: Daher schwingt in unserer Rede von Heimat auch immer mehr als nur bloß *räumlich-geographische* Herkunft mit. Denn bereits diese Konnotation des *Herkünftigen* lädt „Heimat“ mit Qualität, Bedeutsamkeit und Gewicht sowie Wertung auf: Heimat meint *Ursprung*¹⁴, Ursprüngliches, *Authentisches*, das *Woher* und die Antwort auf die sehnsuchtsvolle Frage nach dem *Wohin*. Mit diesen Kennzeichnungen betreten wir zugleich den Raum der *phänomenologischen* Befragungen und Analysen des Phänomens.

(c) *vertraut, gewohnt, bekannt, sicher, zugehörig etc.*: Als Mutterschoß („erste Heimat“) und Umgebung, darin man aufwuchs, gilt uns Heimat von Anbeginn als das *Vertraute*. Heimat als Metapher rekurriert auf dieses kindliche *Gewärmt-, Genährt- und Geborgensein*, auf einen Zustand und Kontext also, wo diese *Grundbedürfnisse* Befriedigung fanden und finden. Für Cicero galt daher auch: „*Patriam est, ubicumque est bene*.“ (Vaterland ist, wo es einem gut geht.)¹⁵

Symbolisch für Heimat als Raum dieser Geborgenheit und Sicherheit, Stille, Befriedigung und Ruhe steht das „Haus“: also Heimat als das Wort selbst prägende „Heim“:

Wir können sagen, daß Heimat der Ort der normalen Befriedigung normaler Bedürfnisse ist, ein Ort, an dem wir uns in Sicherheit befinden und als Herren in verschiedenen Modalitäten auftreten, d. h. ein Ort, über den wir disponieren. (Jan Patočka)¹⁶

Auch Jean Améry beantwortet für sich die Frage nach der grundlegenden Bedeutung von Heimat in diesem Sinne, wenn er sie als *Sicherheit* definiert:

Heimat ist, reduziert auf den positiv-psychologischen Grundgehalt des Begriffs, *Sicherheit*. [...] In der Heimat beherrschen wir souverän die Dialektik von Kennen-Erkennen, von Trauen-Vertrauen: Da wir sie kennen, erkennen wir sie und getrauen uns zu sprechen und zu handeln, weil wir in unsere Kenntnis-Erkenntnis begründetes Vertrauen haben dürfen.¹⁷

Diese für die Heimat charakteristische gefühlte Sicherheit impliziert zugleich gewisse Erwartungen: d. h. u. a. dass „nichts Ungefähres zu erwarten, nicht ganz und gar Fremdes zu fürchten ist“.¹⁸ Von der Fremde grenzt sich Heimat also als Horizont des Gewohnten, Vertrauten, Sicheren und Verlässlichen ab: des Bleibenden und Dauernden, des Geordneten, der Normalität und des Alltäglichen, des Überschaubaren und (Selbst)Verständlichen: „Hat man keine Heimat, verfällt man der Ordnungslosigkeit, Verstörung, Zerfahrenheit.“¹⁹

Darin wird auch deutlich, dass das Phänomen Heimat selbst auf unseren Tendenzen zur „An-Eignung des Universums“ gründet: also in unserem beständigen Versuchen des sich Einrichtens, Bekannt- und Sich-Vertraut-Machens, im Erfahren, Verstehen, Begreifen, Kennenlernen, Beherrschen, disponibel und verfügbar Machen. Heimat ist somit Horizont des Vertrauten, worin wir uns im doppelten Sinne (des Könnens und Kennens) *auskennen*. (Waldenfels²⁰)

Heimat ist dann Ausdruck für den Raum intensivster, *wechselseitiger Zugehörigkeit*: der Raum, die Landschaft, die Dinge darin besitzen eine stark qualitative Aufladung i. S. einer *identitätsstiftenden Bedeutung* für uns: sie *gehören* zu uns, sind *uns zu Eigen* – doch dies nicht im Sinne eines banalen Habens und Besitzens. Denn zugleich gehören wir in diesen uns umgreifenden, haltenden und bergenden Horizont, fühlen wir uns ihm an- und zugehörig und *geben uns* ihm widerstandslos *anheim*. Diese Vertrautheit und identitätsstiftende Bedeutung der heimatlichen Dinge streicht auch Jean Améry heraus, wenn er festhält: „Wir sind [...] darauf gestellt, in Dingen zu leben, die uns Geschichten erzählen.“²¹

Heimat ist von daher auch qualitativ von uns umgebender „Umwelt“ oder von „Milieu“ unterschieden, insofern sie eine besondere Beziehungsqualität zu diesem Umgebenden auszeichnet, ein „innerliches Verwachsen“ (Eduard Spranger²²).

Heimat ist vertrauter Horizont einer elementaren Gewissheit: der Gewissheit zu verstehen und verstanden zu werden; Horizont der Gewissheit, dass wir verstanden haben und verstanden wurden und auch zukünftig verstehen und verstanden werden.

Von daher steht Heimat auch stets für eine *affektive Verankerung*. Als Gefühl ist sie Ausdruck einer irritationsfreien *Übereinstimmung* mit der (Um)Welt, die so zur *eigenen* Welt wird, uns als *unsre* Welt erscheint, innerhalb derer die Menschen und Gegenstände, Situationen und Verhaltensweisen mit der (falschen?) Patina des Bekannten und Gewohnten, Beständigen und Verlässlichen überzogen sind.

(d) Geborgenheit, Verwurzelung und Verankerung: Solcherart steht Heimat zugleich für das *Bergende*: d. h. für Geborgenheit, Sicherheit und Schutz („Homeland“). Als dieser vertraute Ort, den wir ob seiner Dauerhaftigkeit, Beständigkeit und Stabilität schätzen, ist uns Heimat Basis, fester Grund und Boden, in dem wir Wurzeln schlagen („Sesshaftigkeit“), Ausgangs- und Rückzugspunkt sowie Zuflucht für unsere Abenteuer, sicherer Hort, Hafen und Ankerplatz für unsere Aufbrüche und Expansionen ins Fremde. Über diesen Verwurzelungsaspekt weist Heimat eine starke Verbindung zum *Boden*, als *Erde* und ganz konkret als „*Scholle*“ auf. Und von daher wird Heimat auch gern mit dem bäuerlichen Leben assoziiert. Für Eduard Spranger kulminiert dieses tiefe Erwachsensein mit dem Heimatlichen (die „seelische Ansiedlung auf dem Boden“ und „totale, prozessuale Einwurzelung in die nächste Lebensumgebung“) in der Definition, wonach „Heimat [...] erlebte und erlebbare Totalverbundenheit mit dem Boden [ist].“ Heimat bestimmt er daher auch als „geistiges Wurzelgefühl“. ²³

(f) Soziale Einbindung: Auf diese Verankerung rekurrieren wir in einem spezifischen Sinne auch, wenn wir mit Heimat den Ort, wo wir wohnen und geboren wurden, und zugleich den Ort, an dem unsere *Familie* und unsere *Freunde* leben, bezeichnen. Heimat ist hier Zeit-Raum *sozialer Integration*, Ort einer WIR-Zugehörigkeit: „an dem man einer Gemeinschaft zugehört, in ihr anerkannt und mit ihr durch Geburt oder Wohnung, Familie oder Freunde verbunden ist“. ²⁴

In die Fremde gelangen wird daher nicht nur dadurch, dass wir unsere Heimat verlassen. Vielmehr vermag auch der Weggang eines wichtigen, uns nahestehenden oder der Verlust eines geliebten Menschen uns das vormals heimatlich Vertraute ins unheimlich Fremde zu verwandeln. ²⁵

Heimat ist von daher auch nicht – wie es aus einer allein auf das Individuum fokussierten Perspektive erscheinen könnte – „einfach das Zentrum eigener Befriedigung und Sicherheit, sondern tief eingewurzelte *gemeinsame* Geborgenheit“. ²⁶

2.2 Anthropologische Grundlagen von Heimat

„[...] etwas Festes muss der Mensch haben daran er zu Anker liege, etwas das nicht von ihm abhänge, sondern davon er abhängt.“

(Matthias Claudius²⁷)

(a) Heimatbedürfnis: Der Mensch braucht Heimat, so Jean Amery. Das Ausmaß dieses Bedürfnis (oder Begehrens) lässt sich zwar nicht quantifizieren, doch negativ bestimmen: „Es ist nicht gut, keine Heimat zu haben.“ ²⁸ Heimat gründet „in einem menschlichen Grundbedürfnis nach Verortung und Beheimatung in Territorien“. ²⁹ Das sich z. B. im Heimweh³⁰ ausdrückende Verlangen nach Heimat als universalem menschlichen Bedürfnis nach Sicherheit, Geborgenheit und Vertrautheit gründet in unserer endlichen Konstitution und in der leiblichen Verfasstheit unseres Daseins: D. h. als endliche, leibliche Wesen sind wir nicht in unbegrenzten Maße

wandelbar, mobil und flexibel, bedürfen wir eines vertrauten lebensweltlichen Rahmens und Horizontes, den wir in unserem alltäglichen Handeln auch stets (wenn auch zumeist unbewusst) voraussetzen.

Heimat gibt es allenfalls für Wesen, die den Raum bewohnen, die also selber *leiblich* in ihm verankert sind und ihm den Charakter der *Umwelt* aufprägen. ³¹

Um sinnvoll zu agieren und zu handeln, benötigen wir ein Mindestmaß an Sicherheit und Überschaubarkeit, Stabilität und Kontinuität. Und in diesem Sinne vermag man noch immer Eduard Sprangers anthropologischem Diktum zuzustimmen, wonach der Mensch „eines solchen [heimatlichen] Wurzeln in der Erde“ bedarf³² – wenngleich wir auch sofort hinzufügen müssen, dass er auch nicht darauf begrenzt werden darf, sondern das beständige Infragestellen und Überschreiten (Transzendieren) dieser natürlichen Vorgaben ihn ebenso essentiell charakterisiert.

(b) Heimat und Endlichkeit: Bei aller Offenheit und Neugierde sind wir nicht unbegrenzt offen: das zeigen uns beispielsweise neurowissenschaftliche und psychologische Erkenntnisse zur Wahrnehmung. Einerseits sind wir (im Vergleich zu den Tieren) durch eine hohe Instinkt-Ungebundenheit ausgezeichnet: Durch die damit einhergehende Freiheit, Flexibilität und Lernfähigkeit sind Menschen in der Lage viele „Nischen zu besetzen“, was faktisch dazu führte, dass sie sich fast überall auf der Erde ansiedelten und heimisch machten. Doch trotz dieser scheinbaren unbegrenzten Mobilität, Flexibilität und erstaunlichen Anpassungsfähigkeit sind wir Menschen als leibliche Wesen doch prinzipiell gebundene Wesen.

(c) Physis: Oikos – polis – kosmos: Im aristotelischen Sinne kommt uns als Individuen (über unsere *Natur/physis*) daher auch ein je *eigener, natürlicher Ort* (*idios topos; locus naturalis*)³³ zu, als unser angestammter Platz und uns *zugehöriger Ort* (*oikeos topos*) in der gewissermaßen vorgegebenen, natürlichen (Raum)Ordnung (*topologie*) des Kosmos' (als dem alles umfassenden, gemeinsamen Ort [*koinos topos*]). ³⁴

Diesen uns gemäßen Ort nehmen wir als Individuen nicht zufällig ein³⁵ (unser *Hier* deckt sich und korreliert mit unserem *Was?* und *Wer?*) und können wir daher auch nicht beliebig verändern, umgestalten und austauschen: vielmehr diagnostiziert Aristoteles eine eigentümliche „ortsbezogene Kraft“ (ἔχει τινὰ δύναμιν), d. h. ein Streben und eine Art Anziehungskraft, welche die „Bewegungen der natürlichen einfachen Körper“ (wie Feuer, Erde und dergleichen) bezeugen: Denn es „bewegt sich nämlich ein jeder an seinen eigenen Ort, wenn man ihn nicht daran hindert, der eine nach *oben* [wie das Feuer, RK], der andere nach *unten* [wie die Erde, RK].“ ³⁶ Den *Menschen als soziales und politisches Wesen* platziert Aristoteles klassisch in die – wiederum sich in besondere Ortschaften gliedernde und sich hierarchisch ausdifferenzierende – *Polis*.

Heimat als Horizont einer elementaren Vertrautheit, Geordnetheit und Sicherheit ist insofern auch zugleich Eröffnung und Möglichkeitsraum für die angemessene, eigene Entfaltung, natürliche Reifung und Verwirklichung. Heimat markiert so auch die Begrenztheit und Endlichkeit unseres Daseins, welche nur zum Preis der eigenen Gefährdung und Destruktion dauerhaft ignoriert und übergangen werden kann.

2.3 Zwischenbilanz

(a) Heimatliche, (selbst)verständliche Bindungen an lokale, soziale und kulturelle (Vor)Gegebenheiten: Ziehen wir an dieser Stelle ein erstes Fazit: Heimat meint eine Form der gar nicht mehr eigens zur Bewusstheit kommenden, vielmehr selbstverständlichen Vertrautheit mit einem (Landschafts) Raum, mit seiner charakteristischen Architektur, dem bestimmenden Klima, den Gegenständen des alltäglichen Gebrauchs, der Lebensart: den Gewohnheiten, rituellen Abläufen, Sitten, Gebräuchen und Gesetzen, der Sprache, dem Dialekt und der Überlieferung (Tradition), in denen wir verwurzelt sind. Heimat steht für unsere elementaren Bindungen an *lokale, soziale und kulturelle (Vor)Gegebenheiten*, denen eine konstitutive Bedeutung für unsere Existenz, für unsere Identität und unser Selbstbild zukommen: bereits diese Einsicht erlaubt uns, statt von *der* Heimat (im Singular) ebenso sinnvoll von den Heimaten (im *Plural*) zu sprechen.

(b) Passivität und Aktivität: Heimat hat dabei einerseits die starke Konnotation des *Vorgegebenen*, darin man sich immer schon vorfindet: in diesem Sinne ist sie gewissermaßen eine „*unveränderliche, natürliche Gegebenheit*“ (*Passivität*). Doch zugleich erweist sie sich andererseits als etwas, das seinen hohen Status als Vertrautes auch einer Tätigkeit des vertraut Machens, d. h. der aktiven Aneignung und Eingewöhnung verdankt (*Aktivität*), wodurch also „*Heimat als Aufgabe*“ verstanden wird³⁷ und zugleich die Möglichkeitsbedingung dafür aufgezeigt ist, „sich auch fern vom Orte des Geborenwerdens eine Heimat zu schaffen“³⁸. Heimat ist so verstanden etwas, „was erworben und gestaltet und nicht bloß vorgefunden wird“.³⁹ „Zur Heimat wird“, so Spranger, „diese [vor]gegebene Geburtsstätte erst dann, wenn man sich in sie hineingelebt hat.“⁴⁰ Deshalb kann sie – nach Eduard Spranger – auch „nie als bloße Natur angesehen werden: sie ist [vielmehr] erlebnismäßig angeeignete, folglich durchgeistigte und zuletzt durchaus persönlich gefärbte Natur“.⁴¹ Heimat erscheint also insofern sowohl als *Natur*, als auch als *Kultur* und *Geschichte*: „Wehe dem Menschen, der nirgends wurzelt“, mahnt Spranger und fährt fort: „Wir wurzeln aber im Heimatboden nicht nur als Naturwesen, sondern mit unserer ganzen Geistigkeit und Kultur.“⁴²

Heimat, das lässt sich also festhalten, weist sowohl einen *passiven* als auch einen *aktiven* Bedeutungskern auf. Und zugleich scheinen beide Momente am Heimatlichen als Heimatliches ineinander verschränkt: D. h. das Heimatliche ist bedeutungsschwer und sinnerfüllt aufgrund einer so tiefgehenden Vertrautheit, die den Eindruck einer natürlichen Bezogenheit („Verwandtschaft“) macht: Und in diesem Sinne scheint auch Spranger von der Heimat als einer „Art von metaphysischer Lebenseinheit“ zu sprechen, „vermöge derer der Ort und ich im Tiefsten zusammengehören“, oder mir zusammengehörig erscheinen.⁴³ In diesen Erfahrungsmodalitäten bekundet sich auch die starke Bedeutung des Heimatlichen für die eigene Identität.

(c) Gefahr komplexitätsreduzierender und vereinfachender Definitionen: Heimat und ihr Gegenpart, die Fremde, sind mit einer *Vielzahl* an Empfindungen, Vorstellungen und Assoziationen verknüpft, die sich in einer *breiten* Semantik ausdrücken. Dieser *große Facettenreichtum*, die *hohe* Komple-

xität und Ambiguität lassen sich daher nur zum Preis einer unangemessenen Verkürzung in der Wahrnehmung und Darstellung des Phänomens, also zum Preis hermeneutischer Unfruchtbarkeit und fehlender Lebendigkeit unterlaufen.

Heimat und Fremde lassen sich somit auch nicht rein geographisch oder quantitativ (Nahes vs. Fernes) angemessen erfassen: „Heimat, die jemandem gehört und zu der jemand gehört, lässt sich nicht denken vor dem Hintergrund des vorgestellten und schließlich mathematisierten Raums der klassischen Physik“, so Bernhard Waldenfels.⁴⁴ Ebenso ist auch keine exakte Definition, Konturierung und Abgrenzung von Heimat möglich: eher stellt „Heimat“ einen über unsere leibliche Verankerung zentrierten und orientierten Raum dar (Husserl spricht vom jeweiligen „*leiblichen Hier*“ als dem absoluten „Nullpunkt“ aller Erfahrungen und Orientierungen⁴⁵), also eine Art Erfahrungsraum mit modifizierbaren, plastischen Zentrum und vagen, unscharfen Rändern.⁴⁶

(d) Phänomenologische Bestimmung (1): Heimat als das nicht eigens bewusste Zuhandene: Heimat wird in der phänomenologischen Analyse (z. B. bei Martin Heidegger und Jan Patočka) als Ort, Horizont und Raum erfasst, den wir so stark *durchdrungen* und *angeeignet* haben, mit dem wir auf so innige Weise *vertraut* geworden sind und dem wir uns daher so *angepasst* haben, dass die Dinge darin uns so *vertraut* und unser Umgang mit ihnen so *selbstverständlich* ist, dass wir sie als solche gar *nicht* mehr recht *bemerken*.

Als „Zuhandenes“ (im heideggerschen Sinne der vertrauten Gebrauchsgegenstände des alltäglichen Hantierens⁴⁷), als heimische, domestizierte und kultivierte Dinge stellen sie ein „pragmatisch verstandenes Inventar der Heimat“ dar.⁴⁸ Sie verhalten sich unseren Erwartungen gemäß, treffen uns nicht unvorbereitet und vermögen uns nicht mehr zu *überraschen*, sie stoßen uns nicht zu. Unser Umgang mit dem Heimatlichen gelingt so selbstverständlich und *bruchlos*, dass „die Dinge fast schon wie unsere Lebensorgane sind“: Auch derer werden wir ja erst gewahr, wenn sie erkranken und nicht mehr wie gewohnt im Stillen („Schweigen der Organe“) arbeiten und daher inmitten des scheinbar Nahesten und Vertrautesten ein Fremdes erscheint, ein Riss das Gewohnte aufbricht und sich ein Abgrund im Eigenen auftut – wenn also das Eigenste (unser Leib) zum Fremden mutiert, zum materiell Körperlichen, Dinghaften, Eigensinnigen, Anonymen sich wandelt.⁴⁹

(e) Phänomenologische Bestimmung (2): „Heimat“ als „Präsenz im Entzug“:

„Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen.“
(Ludwig Wittgenstein, PU 129⁵⁰)

Heimatliche Vertrautheit meint auch diesen *selbstverständlichen* Umgang mit Dingen und Kontexten, Gewohnheiten und Gebräuchen, Sprache und Dialekt. Jan Patočka hält diesen selbstverständlichen Umgang, diese *Unauffälligkeit* für ein spezifisches Merkmal von Heimat. Heimatliches ist als solches unauffällig bis zur Unsichtbarkeit: es ist uns gewissermaßen so nahe, dass wir es nicht erkennen können, weil uns die dazu nötige Distanz zu ihm fehlt. Phänomenologisch gilt es also festzuhalten, dass die Heimat und das Heimatliche als Heimatliches eine „sinnkonstitutive Verborgenheit und Entzogenheit“ auszeichnet (Thomas Rentsch spricht hier von einer

„sinnkonstitutiven Negativität“ der Transzendenz; hier z. B. i. S. der Transzendenz der Lebenswelt, Alltagssprache etc.).

D. h. der Sinn des Heimatlichen kommt u. a. ganz wesentlich in dieser fehlenden direkten und bewussten Vergegenwärtigung zum Ausdruck: das Heimatliche bleibt als solches ungreifbar und unerkennbar. Es ist immer nur nachträglich und in vermittelter Form thematisierbar, aber als solches gerade nicht objektivierbar. Darin irrt auch jede vergegenständlichende und quantifizierende Rede von der Heimat, die so prinzipiell ihren „Gegenstand“ verfehlen muss.

So erklärt sich dann aber auch, warum „Heimat“ allererst in ihrem Entzug, d. h. im defizienten, privativen Modus thematisch wird – was für sie als elementarer Dimension menschlicher Existenz charakteristisch ist und womit sie das Schicksal alles Selbstverständlichen teilt, das erst in der Distanz erfahrbar wird.⁵¹ Heimat rückt uns also paradoxerweise bedrängend nahe gerade dann, wenn sie uns entgleitet, sich entfernt und entzieht: so wird sie uns *in der Fremde* im sehnstigen „Heimweh“ und im bedrängenden Verlangen nach „Heimkehr“ *präsent*, im Exil, das uns mitten im vormals Heimatlichen einholen kann. Erst wenn wir die Heimat verloren haben, wird uns diese (Entzogene, Versperrte, Abwesende) präsent⁵²: „Erst wer die Fremde gekostet hat, wird die Heimat ganz als Heimat erfahren“.⁵³ Und in diesem Sinne hält auch Franz Kafka gegenüber Gustav Janouch fest:

Manche Dinge kann man nur durch einen entschlossenen Sprung in das Gegenteil erreichen. Man muß in die Ferne gehen, um die Heimat, die man verlassen hat, zu finden.⁵⁴

Zugleich scheint das Heimatliche – das uns Erwachsene und Späte noch unstillbare Sehnsucht weckend aus fernen Kindertagen lockend ruft – entzogen auch im Sinne einer Ungreifbarkeit und Nichtherstellbarkeit: es ist *Geschenk*, das als solches gerade nicht verdient, nicht erworben und erzwungen werden kann, sondern *sich gibt*.

Erst wenn uns bewusst wird, dass uns der Rückweg in die Heimat versperrt und unmöglich ist, dann werden wir ihrer Bedeutsamkeit gewahr: erst die bebende Erde lässt uns des ansonsten festen Grund und Bodens und seines sicheren Haltes gewahr werden. In der Heimat selbst hingegen wird Heimat nicht eigens thematisiert und bleibt sie zumeist unbewusster Hintergrund und Basis unseres Tuns.

Das hat mit dem von Patočka herausgestellten Wesenszug von Heimat selbst zu tun: *Denn was meinen wir eigentlich, wenn wir von Heimat und Heimatlichen sprechen? Was ist für Heimat wesentlich?*

Für Heimat essentiell scheint das Heimische zu sein, d. h. das Gewohnte, Alltägliche, Bekannte und Vertraute, das gerade als solches Selbstverständliche, Einfache und Fraglose für eine Abwesenheit des Überraschenden und Befremdenden steht. Und gerade als solches bleibt das Heimatliche die unbewusste Basis unseres Tuns. Heimat als dieser Ort, vielmehr als Horizont des bis zur Selbstverständlichkeit Vertrauten, Durchdrungenen und Angeeigneten bleibt „Urbild sowie Maßstab und Kriterium von Wirklichkeit“ und damit elementarer Bezugs- und Orientierungs-, Halte- und Fluchtpunkt“, bei unseren Exkursionen, adventures und Wanderschaften ins Fremde, Unvertraute, Unsichere und Neue.

3. Heimat und Utopie

„Misstrauere der Idylle! Sie ist ein Mörderstück.
Schlägst Du Dich auf ihre Seite, schlägt sie Dich zurück.
Drum mach's Dir nicht behaglich, glaub' nicht an einen Ort,
denn wo Du heut' Dein Dach Dir deckst, jagt man Dich morgen fort.“
(André Heller)

3.1 Zum utopischen Status der Heimat und seinen Gefährdungen

(a) *Uneinholbarkeit des Utopischen*: Genaugenommen sind es aber auch ganz wesentlich ein Unbehagen und Ungenügen, d. h. der Eindruck des Unvollständigen an der gewonnenen Heimat, die uns Menschen über sie hinauslangen und in die Fremde gehen und dort das bislang nicht gefundene Heil suchen lassen: die nie ganz gelingende Versöhnung der Gegensätze und Gebrochenheiten, die unserer endlichen Dasein auszeichnen, lassen uns nie ganz heimisch werden.

(b) *Gefahr der verklärenden Retention*: Von daher wird auch verständlich, inwiefern dem Heimischen gerade als dieser Präsenz im Entzug auch stets etwas Trügerisches und Peinlich-Liebliches anzuhaften vermag: Denn die bannende und schier unwiderstehliche Macht des Heimatlichen gründet auch darin, dass sie gerade in der bewusstwerdenden Wahrnehmung ihres Verlustes *sich selbst zur idealisierten Idylle einer „heilen Welt“ verklärt und verzerrt*: die vom beständigen Aufbruch in die Fremde erschöpfte und stets erneut enttäuschte Retention richtet sich nämlich *verklärend* auf die verlassene Heimat als verlorenes Heil und Paradies.

(c) *Heimweh und Liebesweh – unendliches Begehren*: Rudolf Bernet führen seine phänomenologischen Analysen zum *Heimweh* bis zur These, „dass der eigene Geburtsort und die eigene Heimat – gerade wie beim Liebesobjekt – erst von der Sehnsucht her ihre außergewöhnliche Bedeutung gewinnen.“ Damit ist nach Bernet aber nicht nur gemeint, „dass ein Besitz einem erst dann teuer wird, wenn man ihn verloren hat, sondern dass überhaupt erst die Sehnsucht nach dem verlorenen Objekt im Nachhinein den Reizwert dieses Objekts konstituiert.“ Daher folgert Bernet – Heimweh und Liebesweh überblendend – konsequent: „Eigentlich liebenswert wird die Heimat erst im Heimweh.“⁵⁵

Folgen wir Bernet und verstehen diesen affektiven Bezug auf Heimat im *Heimweh* über die Figur des *Liebeswehs*, dann wird deutlich, dass es sich auch nicht angemessen im kategorialen Rahmen der leiblichen Bedürfnisse erfassen lässt. Heimweh ist also stets mehr und anderes als ein Verlangen, das ein unbefriedigtes bzw. frustriertes Bedürfnis ausdrückt und insofern von einer leiblichen Mangel Erfahrung zeugt. Die sich darin bekundende Not ist daher auch nicht einfach durch die Rückkehr in die Heimat abgewendet: eben weil sie nicht auf einem zu stillendem (*endlichen*) *Bedürfnis* beruht, sondern von einem *unendlichen Begehren* zeugt:

Das Liebesobjekt ist mehr Ursache als Erfüllung des Begehrens, und durch seine Neigung zur Idealisierung des Liebesobjekts versagt sich dieses Begehren die Möglichkeit einer endgültigen Befriedigung. Die Unerreichbarkeit des Liebesobjekts hat zur Folge, dass das Begehren zwar ein Ziel, aber kein Ende hat. Mit Aristoteles gesprochen ist das Begehren eine *energeia atele*.⁵⁶

Über diesem hermeneutischen Zugang zur Heimat über das Liebesweh wird deutlich, dass wir uns darin sehnsuchtsvoll auf die verlorene Heimat (als Vergangenes) beziehen, jedoch als eine solche, die so nie existierte und die wir daher so nicht erlebten, nie wirklich erleben konnten. Vielmehr konstituiert solche nostalgische Sehnsucht selbst erst im Horizont eines vermeintlichen Verlustes und der Abwesenheit das Objekt ihres Begehrens als idealisiertes, unerreichbares Ziel. Sie bezieht sich nicht auf Erlebtes, Gewohntes, sondern auf Begehrtes; nicht auf Verlorenes, sondern auf das Ziel einer unendlich auslangenden Sehnsucht, die den Menschen über sich selbst hinaus führt.

Erwartet der Heimkehrende von seiner *Rückkehr* in die Heimat die Stillung dieses (unendlichen) Begehrens, muss er notwendig *enttäuscht* werden, denn:

Die Heimat, in die man zurückkehrt, ist nämlich nie identisch mit der Heimat, nach der man sich in der Fremde gesehnt hat; und die Heimat, nach der man sich gesehnt hat, ist ebenfalls nie identisch mit der ursprünglichen Heimat, die man einst verlassen hat. (Bernet)⁵⁷

Neben die räumliche Entfernung tritt auch eine *zeitliche Distanz*, welche das aus dem unüberbrückbaren Abstand zur (so nie wirklich erfahrenen) Heimat sich entzündende Heimweh noch potenziert: als Bewusstsein um die Irreversibilität der inzwischen verflossenen Zeit, d. h. als Wissen um einen hinzutretenen und vom Heimatlichen ebenfalls radikal trennenden, unüberwindlichen zeitlichen Abstand: Dieser verhindert die sehnsüchtig erstrebte Rückkehr, weil der Rückkehrer und sein Ziel selbst sie aufheben. Denn so wie man selbst fern der Heimat, in der Fremde ein Anderer geworden ist, so hat sich auch die verlassene Heimat inzwischen gewandelt.⁵⁸ In diesem Sinne hält auch Jean Améry als triviale wie schmerzhaftes Erkenntnis des Exilierten fest, „daß es keine Rückkehr gibt, weil niemals der Wiedereintritt in einem Raum auch ein Wiedergewinn der verlorenen Zeit ist“.⁵⁹

(d) Pathologische Tendenzen zur vollständigen Abgrenzung: Hiermit verbunden ist auch eine weitere negativ konnotierte Bedeutungsdimension des Heimatlichen, auf die wir an ihr stoßen, wenn sie sich gegenüber Anderem, Fremden, Neuen und Unbekannten abriegelt und versperrt, wenn sie sich – einer pathologischen Tendenz des Heimatlichen und seiner Autoimmunitätsmechanismen folgend – gegen das Lebens selbst wendet, das doch gerade Tradition und Innovation vereinen muss. In diesem Sinne scheint Heimat auch stets in Gefahr zu sein, ins Einengende, Fesselnde (Gefängnis) und Freiheit Zurückdrängende umzuschlagen und in konservativer Härte zu erstarren.

Der positive Kontrastgrund gegenüber diesen „pervertierten Formen von Heimat“ ist „Heimat als Utopie“ (Nicht-Ort, griech.: ου τόπος): „ou τόπος“ als das Land, das es nicht gibt“, nach dem wir aber dennoch in tiefer Sehnsucht verlangen.

(e) Erinnerungs- und Erwartungsaspekt, Sehnsuchtsmoment: Der Zauber des Heimatlichen im originären, unverstellten und nicht korrumpierten Sinne hängt mit diesen *utopischen* Dimensionen der *Erinnerung* und der *Sehnsucht*, mit diesem unendlichen, ungestillten Verlangen zusammen, mit seiner Unerfülltheit und Unerfüllbarkeit.⁶⁰ Diese utopische Dimension sprengt immer wieder die tendenziell fesselnden Aspekte

der Alltäglichkeit, Zugänglichkeit und Vertrautheit. Heimat in diesem Sinne ist ein Ort nicht als der, der er ist, sondern als der, der er nicht ist, nicht mehr ist, noch nicht ist.⁶¹ Heimat ist insofern zwar etwas Gesuchtes, Gewünschtes, Gebrautes, aber zugleich nie vollkommen Gegebenes und Realisiertes, ja als solches nie umfassend Realisierbares. Hier treffen wir auch auf das Abgrenzungskriterium zur Gefahr der ideologischen Vereinnahmung und Korruption der Heimat: diese droht immer dort, wo „Erinnerung und Sehnsucht nicht aushalten, bloß Erinnerung und Sehnsucht zu sein“.⁶²

In diesem Sinne fasst auch Ernst Bloch in seinem *Das Prinzip Hoffnung* den utopischen Charakter der konkreten Hoffnung, die einerseits als wirkliche Hoffnung von einer unaufhebba- ren „Ungarantiertheit“⁶³ gekennzeichnet ist, andererseits aber als solche wirksames kritisches Korrektiv hinsichtlich des Bestehenden, Bewusstsein für das „Noch-Nicht“ und utopische Ausrichtung auf das Morgen im Heute zu sein vermag:

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen.“

Und Bloch fährt – dabei auch den bereits vorab thematisierten *aktiviven* Bedeutungskern von Heimat aufgreifend – fort:

„Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allein in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“⁶⁴

3.2 Der Mensch als *Homo viator*

Dieser Befund gründet in anthropologischen Vorgaben, wonach der Mensch nicht ohne Schaden an seiner Menschlichkeit auf das Bergende und Bekannte, Sichere und Vertraute reduziert werden kann. Vielmehr zeichnet den Menschen eine Spannung aus, deren Gegenpol im Fremden ruht und ihn als transzendierenden Grenzgänger und *homo viator*⁶⁵ stets auch Fremdheit und Ausgesetztheit, ja Abgründigkeit suchen lässt.

Der Mensch erweist sich also als endliches unstetes Wesen: als Wesen des Wandels, Werdens und der Veränderung. Sein Dasein wurde daher auch von einigen Phänomenologen als „auf dem Weg sein“ bestimmt und bezeichnet. Er ist dieser Eine immer gerade auch als der sich ändernde und verändernde, in dessen Selbigkeit sich daher auch stets eine Differenz und Verschiedenheit einträgt und zu dessen Eigensten unabdingbar auch Fremdes, Neues, Unbekanntes zugehört. So gesehen zeichnet sich der Mensch strukturell durch eine nie ganz zu überwindende Unsicherheit (Wagnis, Gefahr, Risiko und Krise des Menschseins) aus.

(a) Mensch als „Heim-weg“ (Karen Joisten): In diesem Sinne bezeichnete zuletzt auch die Philosophin Karen Joisten den Menschen als „Heim-weg“, insofern diesen eine Doppelstruktur auszeichne, d. h. sowohl ein „*Heimisch*-sein“ (sein Wohnen, Gebundensein und Sich-Binden) als auch ein „*Unterwegs*-sein“ wesentlich charakterisieren, dieser sich

also essentiell als „ausgespannt zwischen einem Heimischen und einem Unheimlichen“⁶⁶ erweise. Für den Menschen mit dieser essentiellen (weg- und heimhaften) Doppelstruktur sei daher „das unermüdliche Pendeln zwischen Wohnen und Gehen konstitutiv“.⁶⁷

Heimat ist nach Joisten „der Raum, in dem eine Sinngebung bereits vollzogen ist und von dem her der Mensch seine eigene Sinnfindung vollzieht. Als Erstgegebenes bzw. als ‚Von Woher‘ ist es dergestalt einerseits der Boden bzw. das Fundament, auf dem Orientierungen bereits vorgenommen wurden, wodurch Orientierungen wiederum möglich werden; und als Horizont bzw. als ‚Woraufhin‘ aller Ausrichtungen des Menschen ist es Flucht- und Zielpunkt aller Sinnbildung“.⁶⁸

(b) „Exzentrische Positionalität“ des Menschen (Helmuth Plessner): Mit ähnlicher Intention machten auch im letzten Jahrhundert die Vertreter der *neuen philosophischen Anthropologie* als einen für den Menschen charakteristischen Unterschied zum Tier u. a. seine *mangelnde Instinktsicherheit* aus. Diese Ungebundenheit durch Instinkte ist eine ambivalente Gabe: sie erzeugt fortwährende Unsicherheit, die zu kompensierender Aneignung, Arbeit und Kultivierung zwingt (menschliche „Kulturwelt“ anstelle tierischer „Umwelt“). Gleichzeitig manifestiert sich in ihr die *Freiheit* des Menschen, zeichnet sie also den Menschen als *Freigelassenen* der Schöpfung aus.

Die „Exzentrische Positionalität“ ist ein anderer paradigmatischer Topos dieser neuen Philosophischen Anthropologie, in dem einer ihrer Vertreter, Helmuth Plessner, dieses den Menschen als Menschen auszeichnende Charakteristikum fasste (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928). Es besagt u. a., dass der Mensch nicht mittig in sich ruht, sondern sich stets in einer Distanz zu sich selbst befindet und erfährt: z. B. in seinem Körper-Erfahren und Leib-Erleben. Von diesem Paradigma ausgehend diagnostiziert Plessner auch „konstitutive Heimatlosigkeit des menschlichen Wesens“.⁶⁹

Als geistiges Wesen zeichnet ihn ohnehin ein Abstand zu sich selbst und die Fähigkeit zur kritischen, selbstreflexiven Gegenüberstellung aus.

(c) Heimat und Exil in den Weltreligionen: Dieser anthropologischen und universalistischen Konstante einer Korrelation von Erfahrungen der Fremdheit, Ort- und Heimatlosigkeit, der Unbehauetheit und Exiliertheit in der Welt *einerseits* und der Sehnsucht nach erlösender Heimkehr ins Heile, Versöhnthe etc. *andererseits* tragen auch die großen Weltreligionen Rechnung.

Ganz offensichtlich fußen v. a. die großen Erlösungsreligionen darauf und geben in mythischer Gestalt der Erfahrung und ihrer Bearbeitung Ausdruck, „in dieser Welt, aber *nicht* von dieser Welt zu sein“.

Man denke beispielsweise an die Paradieserzählung im Genesisbericht (den Fall von Adam und Eva). Exemplarische Gestaltungen vom Menschen als Wanderer („Homo viator“) in seinem steten Unterwegssein finden sich immer wieder im Alten Testament. In ihnen finden ein menschheitliches Wissen sowie ein Misstrauen und eine Vorsicht vor dem verführerischen und zugleich pathologischen und destruktiven Reiz des Idyllischen ihren Ausdruck. In seinen Berichten und Erzählungen sehen wir daher auch immer wieder das Volk Israel insgesamt oder in Gestalt seiner hervorragenden Repräsen-

tanzen herausgerufen aus dem bloß vermeintlich Heimatlichen, d. h. aus dem Exil im Gewande der Heimat: man denke z. B. an die großartige Erzählung vom Exodus der Israeliten aus Ägypten, an den Appell zu Aufbruch und Wanderschaft und an dieses darauf folgende jahrelange Umherirren in der Wüste.

3.3 Prozesscharakter und dialektisches Werden

(a) Dialektische Genese von Heimat: „Heimat“ scheint damit eine dialektische Genese auszuzeichnen: Sie wird in der Regel erst nachträglich bewusst: erst, wenn wir sie verloren haben und uns eine neue Heimat suchen, schaffen und aufbauen müssen. Insofern ist sie wesentlich *utopisch*: ein Nicht-Ort, ein Un-Ding⁷⁰, das nur zum Preis pathologischer Einbußen sowie gewaltsamer und destruktiver Folgen *fest-gestellt* werden kann. Dass lässt uns dann auch jenen paradoxen Befund verstehen, wonach: *wer nie etwas anderes als Heimat erlebt hat, kaum erfahren hat, was Heimat ist.*⁷¹

Dieser Befund lässt sich sogar verallgemeinern und als allgemeine Struktur und dialektisches Gesetz auf ontogenetische Reifungs- und Entwicklungsprozesse übertragen: Heimat erscheint dabei prinzipieller als eine Art Einheit des Selbst- und Weltbildes etc. Diese gestattet uns, uns im Alltäglichen zu orientieren und zu handeln: sie leistet z. B. die notwendige Funktion der Komplexitätsreduktion. Sie impliziert auch bestimmte Vorannahmen an Verläufe und Ereignisse, so dass wir von ihr her auch bestimmte Erwartungen ableiten.

(b) Das (und der) Fremde als Lehrer des Eigenen: Zur menschlichen Entwicklung gehört nun aber unvermeidlich die Konfrontation mit genau diese Vorstellungen und Annahmen *infragestellenden* und unsere Erwartungen *enttäuschenden* Erfahrungen (mit Anderen, Fremden, Neuen). Dieses unser „Heimat-Konzept“ immer wieder in Frage stellende und Un erwartete erfahren wir als das irritierend Andere, das Fremde, Neue und Unheimliche.

Es erschüttert Gewohntes, vermag uns aber gerade auch dadurch vor einem „sentimental-naiven Festhalten an dem, was man schon hat“⁷², zu bewahren. Es schützt vor Unbeweglichkeit und starrer Einkapselung; hält den Tendenzen zur Exklusion vermittelt der Impulse zur Inklusion, Integration und (Welt)Offenheit das Gegengewicht.

Die lebenslange Aufgabe besteht darin, diese erschütternden und irritierenden Erfahrungen in ein alternatives Konzept von Heimat zu integrieren, d. h. ein transformiertes, eingeschränkteres Heimatkonzept zu gewinnen, ohne dabei einerseits die herausfordernde Erfahrung abzumildern und ohne auch andererseits das vorhergehende Heimatkonzept gänzlich zu negieren. Vielmehr darf man sich diese Transformation und Integration des Widersprüchlichen als dialektische Aufhebung vorstellen.

Immer wieder geht es hierbei um schmerzvolle Irritationen und Verluste des vormaligen Orientierenden und Bergenden: Doch ohne diese Erschütterungen sind die Erweiterungen und Differenzierungen des Horizontes nicht möglich. Von daher kommt von Anbeginn der Auseinandersetzung mit dem Anderen und Fremden eine unabdingbare, konstitutive Bedeutung für die eigene Identitätsbildung zu. Obwohl irritierend, bedrohlich, unfassbar etc. gewinnt das Eigene erst in der Abgrenzung und Unterscheidung vom Anderen eigene

Kontur und Gestalt. Insofern ist *das Fremde Lehrer des Eigenen*, ohne welches wir uns nicht kennen lernen können. Das allgemeine Fremde kommt hier in mehrerer Hinsicht als „Lehrer des Eigenen“ in Frage: einerseits als das Fremde, innerhalb dessen ich erst des zuvor (beim Aufenthalt in der Heimat) unbemerkt Gebliebenen sowie seines hohen Wertes für mich bewusst werde; andererseits meint es den *Fremden*, der mich z. B. *als Gast* auf die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten meiner Heimat aufmerksam machen kann und so diese aufwertet und sie in gewisser Weise erst zur Heimat macht.⁷³

4. Verfallsformen von Heimat: Kitsch, Idylle, Ideologie

Heimat in steriler Reinheit würde also einen pathologischen Grenzbegriff darstellen. Sie kann daher nicht „ohne Konflikt gedacht werden. In aller Vertrautheit – sogar in der Selbstvertrautheit – existiert zudem das Unvertraute, Fremde.“⁷⁴ Unser Befremden, unsere Scheu und Scham hinsichtlich der Heimat rühren also nicht nur vom historischen Missbrauch her, sondern gründen prinzipiell im Verdacht, dem eigentlichen, hohen Anspruch von Heimat zu früh aufgegeben und sich mit einer Schwundform zufrieden gegeben zu haben, der gleichwohl der Status des Originals eingeräumt wird.

Befürchtet wird der Verrat an der Utopie, von dem her „alle Beschränktheit, alle Sentimentalität, aller Kitsch, alle Barbarei“ herrühren.⁷⁵

Die lebendige Heimat scheint ihrer Lebendigkeit verlustig zu gehen, wenn sie sich ihres spannungsvollen, herausfordernden und irritierenden Bezugs zum Fremden entledigt: wenn sie die sterile Reinheit des Eigenen zu verwirklichen sucht und dabei die autoimmunen Kräfte sich letztlich gegen sie selbst richten. So verstanden steht das Fremde vielmehr in einem (polaren) Gegensatzverhältnis zum Eigenen.

Für einige Phänomenologen kommt dem Fremden im Vergleich zum Heimatlichen sogar eine Priorität zu: So versteht Jan Patočka die (menschliche) „Fremde als *potentiellen Hintergrund* [, der] immer irgendwo am Rande unserer uns heimisch gewordenen Welt“ steht.⁷⁶

Und einer seiner Lehrer, Martin Heidegger, sieht im Fremden in existenzialontologischer Hinsicht das ursprünglichere Phänomen: weil unser Dasein selbst ganz essentiell durch Unbehaustheit charakterisiert sei („wesensmäßiges Unzuhausesein des Daseins“):

Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*⁷⁷

Heidegger führt diesen Befund zum paradoxen Schluss, dass wir in unseren alltäglichen Sorgen und Bemühungen, worin wir diese Unbehaustheit ab- und ausblenden, insofern stets in „Flucht aus der Unheimlichkeit“ unseres Daseins vor uns selbst fliehen.⁷⁸

Wir begegnen diesem paradoxen Aspekt bereits: Einerseits setzen wir Heimat als Horizont der Geborgenheit und Sicherheit und Form des beruhigten und vertrauten Aufenthaltes in der Welt vom unheimlichen Fremden und in dieser Unheimlichkeit Ängstigenden ab. Doch gleichzeitig nistet im Nahen das Unheimliche, Ungeheuerliche. Und das Maß des Menschlichen verfehlt, wer die Grenze zu eng setzt und dem „Nicht-Zuhause-Sein“ als Erfahrung und schicksalhafter Be-

stimmung kein Gehör schenkt. Hierin gründen aller Verdacht und Widerstand gegen das gefühlseilig anheimelnde, kitschig Biedermeierische in unserer Rede von der Heimat.

Heimatliche Vertrautheit lässt sich also nie vollkommen, absolut und rein realisieren; stets wird sie von Fremdheit begleitet, die geradezu „durch das Heimischwerden miterzeugt“ wird.

Heimat gibt es nicht ohne einen Bodensatz an Unheimlichen und Unheimischen. Heimat ist, ‚worin noch niemand war‘, ich füge hinzu: wo auch niemand sein wird; denn eine heimische Welt, die alle Fremdheit abstreifen würde, wäre keine Lebenswelt mehr, sondern ein Mausoleum. (Waldenfels)⁷⁹

Resümee: Als *leiblich-endliche Wesen* bedürfen wir also *einerseits* der Heimat im Sinne der elementaren Verwurzelung und Bindung an lokale, soziale und kulturelle Vorgegebenheiten. Doch bereits diese passive Dimension von Heimat als *Vorgabe* stellt sich zugleich als *Aufgabe* dar, d. h. gewinnt ihren Status als Vertrautes nur durch aktives vertraut Machen.

Jedoch bleibt der erste Bedeutungskern von Heimat bestehen: und Heimat behält insofern – trotz aller aktiver Aneignungs- und Gestaltungsbemühungen – den Aspekt der *Ungreifbarkeit*, Nichtherstellbarkeit und letztlich Unverfügbarkeit: wodurch sie sich als *Geschenk* auszeichnet, welches gerade nicht verdient, nicht erworben und erzwungen werden kann, sondern *sich gibt*.

Dieser Entzugscharakter von Heimat findet auch nochmals Ausdruck in der *utopischen* Dimension von Heimat: Heimat als Utopie, als Nicht-Ort, auf den wir in Erinnerung und im sehnsuchtsvollen Verlangen dennoch elementar bezogen bleiben, bildet das *kritische Korrektiv* zu pervertierten Formen des Heimatlichen (als Kitsch, Idylle und ideologischer Vereinnahmung).

Den Menschen als *homo viator* kennzeichnet ein spannungsvoller Grundbezug zum Heimatlichen: Er kann verstanden werden als „Heim-weg“, den sowohl das Bedürfnis nach *Heimischsein* als auch ein ebenso elementares *Unterwegssein* und der Aufbruch und Exodus aus dem Gewohnten hinaus in die Fremde charakterisieren.

Insofern sind Heimat und Fremde konstitutiv aufeinander bezogen, und *das* und *der* Fremde erweisen sich letztlich sogar als *Lehrer des Eigenen*: Denn einerseits vermag uns der Fremde als *Gast* auf das Eigentümliche des uns allzuvertrauten Heimatlichen aufmerksam zu machen. Andererseits zeichnet unser Verhältnis zur Heimat als dem so innig Vertrauten aus, dass wir seiner erst gewahr werden, wenn wir mit dem Nicht-Heimatlichen konfrontiert werden: Heimat gibt sich uns so selbstverständlich, dass wir ihrer erst im *Modus der Abwesenheit* und des Verlustes gegenwärtig werden: *Das* ist der Sinn von Heimat und Fremde. *Das* meint die Rede von „*Heimat als Präsenz im Entzug*“.

Anmerkungen

- 1 Der Text stellt eine Ausarbeitung und Vertiefung von Gedanken dar, die ich im Rahmen meiner gleichnamigen Vorlesung am 8.2.2011 im Rahmen der Ringvorlesung „Heimat und Fremde“ im Studium Generale an der Technischen Universität Bergakademie Freiberg im WS 2010/2011 vortragen konnte. In ausführlicher Form wird er zu einem späteren Zeitpunkt in einer Essay-sammlung des Autors publiziert werden.

- 2 Novalis, „Fragmente vermischten Inhalts“, in: *Novalis Schriften*, hg. v. Ludwig Tieck u. Friedrich Schlegel, 2. Teil, Berlin: Real-schulbuchhandlung 1815, S. 118.
- 3 In exemplarischen Weise steht diese Problematik z. B. im Zentrum der Philosophie von Emmanuel Levinas. Im deutschsprachigen Diskurs hat v. a. Bernhard Waldenfels kontinuierlich maßgebliche Diskursbeiträge zu dieser Thematik vorgelegt.
- 4 EDMUND HUSSERL, „V. Meditation: Enthüllung der transzenden-talen Seinssphäre als einer monologischen Intersubjektivität“, in: Ders., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg., eingel. u. mit Reg. vers. v. Elisabeth Ströcker, Hamburg: Meiner 1995, S. 91–155. Zur allgemeinen Frage und Problematik, inwiefern es im Rahmen der Phänomenologie – und d. h. auch ihren Vertretern – generell möglich sei, eine überzeugende Intersubjektivitätstheorie zu entwickeln, vgl.: DAN ZAHAVI, „Intersubjektivität“, in: Ders., *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn: Fink 2007, S. 67–89.
- 5 MARTIN WALSER: „Heimat, das ist sicher der schönste Name für Zurückgebliebenheit.“ (Ders., „Heimatkunde“, in: Ders., *Heimatkunde. Aufsätze und Reden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, S. 40–50, hier: S. 40)
- 6 UTE VORKOEPER, „Heimat. Eine Einführung“, in: Zeit-online vom 1.12.2005; online verfügbar unter: http://www.zeit.de/feuilleton/kunst_naechste_generation/heimat_einfuehrung (zuletzt überprüft am 14.2.2011).
- 7 Zum Verhältnis von zunehmender Beschleunigung des Wandels und der Transformationen der materiellen, sozialen und geistigen Umwelt einerseits und dem Prekärwerden und Verschwinden von Heimat andererseits vgl.: HARTMUT ROSA, „Heimat im Zeitalter der Globalisierung“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007). S. 13–18.
- 8 Vgl. BERNHARD SCHLINK, *Heimat als Utopie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 19–22.
- 9 MARC AUGÉ, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, München: C. H. Beck 2010.
- 10 ROSA, „Heimat“, S. 16.
- 11 So spricht beispielsweise Manfred Seifert – unter Rückgriff auf Robert Wuttkes Ausführungen zu Heimat und Heimatschutz (von 1909) – von Heimat als einem „Konzept emotionalisierender Geistigkeit in retrospektiver Werthaltung“, d. h. als einer „Projektionsfläche der aus dem modernen Leben sich ergebenden Sehnsüchte“. Vgl.: MANFRED SEIFERT, „Das Projekt ‚Heimat‘ – Positionen und Perspektiven. Zur Einführung“, in: DERS. (Hg.), *Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ als Argument im Prozess der Moderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2010, S. 9–22, hier: S. 10; ROBERT WUTTKE, „Heimatschutz in Sachsen“, in: RICHARD BECK et al., *Heimatschutz in Sachsen*, Leipzig 1909, S. 173–180.
- 12 KLAUS LINDEMANN, „Einleitung“, in: Ders. (Hg.), *„Heimat“. Gedichte und Prosa. Arbeitstexte für den Unterricht*, Stuttgart 1992, S. 8–32, hier: S. 11.
- 13 MANFRED KLEIN, *Heimat als Manifestation des Noch/Nicht bei Ernst Bloch*, Norderstedt: Grin 2007, S. 15.
- 14 „Heimat ist Ursprung. Es ist irgendwie eins mit der Mutter, mit ihrem guten Schoße. Erdgrund und Mutterschoß: Die Wesenswurzeln des Menschen liegen dort. Heimat ist das Bergende. Das Unsere ist dort behütet; dort können wir es immer wieder suchen. [...] Zur Heimat laufen die Wurzeln des Herzens.“ (ROMANO GUARDINI, „Vaterland. Ansprache in der heiligen Messe am Tage der Hausübernahme des freiwilligen Arbeitsdienstes auf Burg Rothenfels“, in: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Aufsätze und kleine Schriften*, Bd. 3 (Romano Guardini Werke, hg. v. Franz Henrich), Mainz: Grünewald/Paderborn: Schöningh 2002, S. 119–123, hier: S. 119.
- 15 MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanae Disputationes. Gespräche in Tusculum*. Übers., Komm. u. Nachw. v. Olof Gigon, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1973, S. 207 (d. i.: 5. Buch, Abs. 108).
- 16 JAN PATOCKA, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, hg. v. Klaus Nellen und Jiri Nemec (Jan Patocka, Ausgewählte Schriften, hg. am Institut für d. Wiss. vom Menschen), Stuttgart: Klett-Cotta 1990, S. 129.
- 17 JEAN AMÉRY, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, in: Ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta 1997, S. 74–101, hier: S. 81–83.
- 18 AMÉRY, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, S. 83.
- 19 Ebd., S. 83.
- 20 BERNHARD WALDENFELS, „Heimat in der Fremde“, in: Ders., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 194–211, hier: S. 200.
- 21 AMÉRY, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, S. 96.
- 22 EDUARD SPRANGER, *Der Bildungswert der Heimatkunde. Rede zur Eröffnung der Studiengemeinschaft für wissenschaftliche Heimatkunde am 21. April 1923*, Berlin: Emil Hartmann 1923, S. 11.
- 23 Ebd., S. 11.
- 24 SCHLINK (2000), S. 23 f.
- 25 Davon zeugen z. B. Tagebucheinträge des deutschen frühroman-tischen Schriftstellers, Philosophen und Bergbauingenieurs Georg Friedrich von Hardenberg (Novalis). In seinem *Journal*, worin er sich mit dem Tod seiner Verlobten Sophie von Kühn (1797) auseinandersetzt, finden sich in einer Notiz vom 9. Juni 1797 Sätze wie der folgende: „Das Einzige Gute fand ich heute – die Idee der unaussprechlichen Einsamkeit, die mich seit S[ophiens] Tode umgibt – mit ihr ist für mich die ganze Welt ausgestorben – Ich gehöre seitdem nicht mehr hierher.“ (NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, 2. Erw. u. verb. Aufl. in 4 Bänden, Bd. 4: *Tagebücher, Briefe, zeitgenössische Zeugnisse*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1998, S. 45.)
- 26 PATOCKA, *Die natürliche Welt*, S. 133.
- 27 „ASMUS omnia sua SECUM portans, oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen, 6. Theil, Über die neue Politik, Beschluß“, in: Matthias Claudius Werke, Dritter Band, Hamburg: Friedrich Perthes 1829, S. 39.
- 28 AMÉRY, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, S. 101.
- 29 IRENE GÖTZ, „Nationale und regionale Identitäten. Zur Bedeutung von territorialen Verortungen in der Zweiten Moderne“, in: MANFRED SEIFERT (Hg.), *Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ als Argument im Prozess der Moderne* (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, hg. v. Enno Bünz et al., Bd. 35), Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2010, S. 205–218, hier: S. 208.
- 30 Zu einer phänomenologischen Beschreibung des Heimwehs vgl.: RUDOLF BERNET, „Heimweh und Nostalgie“, in: MARTIN HEINZE / DIRK QUADFLIEG / MARTIN BÜHRIG (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 6), Berlin: Parodos 2006, S. 87–102.
- 31 WALDENFELS, „Heimat in der Fremde“, S. 195.
- 32 SPRANGER. *Bildungswert*, S. 15.
- 33 Vgl. ARISTOTELES, *Physik* IV, 1, 210a.
- 34 Ebd., IV, 1–14.
- 35 Ebd., IV, 1, 208b.
- 36 Ebd., sowie anderenorts: „es bewege sich jeder Körper von Natur aus zu seinem angestammten Ort und bleibe (dort), das tue er entweder oben oder unten.“ (*Physik* IV, 4, 211a.)

- 37 Vgl. dazu: HERMANN BAUSINGER, „Heimat? Heimat! Heimat als Aufgabe“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007), S. 6–10, hier: S. 7.
- 38 SPRANGER, *Bildungswert*, S. 11.
- 39 WALDENFELS, „Heimat in der Fremde“, S. 199.
- 40 SPRANGER, *Bildungswert*, S. 11.
- 41 Ebd., S. 11.
- 42 Ebd., S. 32.
- 43 Ebd., S. 14.
- 44 WALDENFELS, „Der Ort der Heimat“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007), S. 24–28, hier: S. 24.
- 45 Edmund Husserl: „Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt.“ (Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, hg. v. Marly Biemel, Nijhoff 1985: § 41: *Konstitution des Leibes als materiellen Dinges im Kontrast zu anderen materiellen Dingen*, ebd., S. 157–160, hier: S. 158.)
- 46 TÜRCKE (2006), S. 37
- 47 Martin Heidegger, *SuZ*, S. 69 f.
- 48 JAN PATOCKA: „Heimat ist der Teil des Universums, welcher derart von unseren [Dispositions- und Kommunikations-]Tendenzen durchdrungen ist, daß er quasi zum weiteren Bereich unserer Disponibilität geworden ist.“ (*Die natürliche Welt*, S. 129)
- 49 Ebd., S. 99. Auch Hans Georg Gadamer spricht – ausgehend vom Befund, „daß die Krankheit und nicht die Gesundheit das sich selbst Objektivierende, d. h. sich Entgegenwerfende, kurz, das Aufdringliche ist“ – von einer „Verborgenheit der Gesundheit“, worin sich zugleich das „Geheimnis unserer Lebendigkeit“ ausdrücke. (Ders., „Über die Verborgenheit der Gesundheit“, in: Ders., *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 133–148, hier: S. 137 f., 143, 146 u. ö.
- 50 PU 129: „Die für uns wichtigsten Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat.) Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf. Es sei denn, daß ihm *dies* einmal aufgefallen ist. – Und das heißt: das, was, einmal gesehen, das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf.“ (LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: Ders., *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe, Bd. 1), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 225–580, hier: S. 304.)
- 51 SCHLINK (2000), S. 24.
- 52 CHRISTOPH TÜRCKE, „Heimat wird erst“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007), S. 35–39, hier: S. 35.
- 53 HINRICH KNITTERMEYER, *Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins. 12 Vorlesungen zu einer philosophischen Anthropologie*, Darmstadt: WBG 1963, S. 39.
- 54 GUSTAV JANOUCH, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen*, erw. Ausgabe: Frankfurt a. M.: Fischer 1968, S. 251.
- 55 BERNET, *Heimweh*, S. 92 f.
- 56 Ebd., S. 92.
- 57 Ebd., S. 93.
- 58 Ebd., S. 94 f.
- 59 AMÉRY, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, S. 75.
- 60 SCHLINK (2000), S. 27.
- 61 Ebd., S. 33.
- 62 Ebd., S. 36.
- 63 ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung. In 5 Teilen: Kapitel 43–55* (ERNST BLOCH, *Werkausgabe*, Bd. 5), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 1625.
- 64 Ebd., S. 1628.
- 65 GABRIEL MARCEL, *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf: Bastion-Verlag 1949.
- 66 KAREN JOISTEN, „Zur ‚Heimat‘ verurteilt?“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007), S. 40–45, hier: S. 43.
- 67 JOISTEN, „Auf der Suche nach Heimat. Oder: Der Mensch zwischen Wohnen und Gehen“, in: MARTIN HEINZE / DIRK QUADFLIEG / MARTIN BÜHRIG (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 6), Berlin: Parodos 2006, S. 103–124, hier: S. 104.
- 68 JOISTEN, *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag 2003, S. 40 u. ö.
- 69 HELMUTH PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Günter Dux et al., Bd. IV), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 383 (d. i.: 7. Kapitel: Die Sphäre des Menschen, 3.1. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit).
- 70 Vgl.: CHRISTOPH TÜRCKE, *Heimat. Eine Rehabilitierung*, Springer: zu Klampen 2006, S. 12.
- 71 Ebd., S. 27.
- 72 JOISTEN, *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, S. 27.
- 73 Vgl. ELMAR SCHENKEL, „Das ferne Nahe. Eine Philosophie des Reisens“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007), S. 29–34, hier: S. 32.
- 74 WILLI CREMER / ANSGAR KLEIN, „Heimat in der Moderne“, in: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn 1990, S. 33–55, hier: S. 53.
- 75 TÜRCKE (2006), S. 30.
- 76 PATOCKA, *Die natürliche Welt*, S. 101.
- 77 *SuZ*, S. 189.
- 78 Zur Thematisierung von Un-/Heimlichkeit und der existenzial-ontologischen Heimatlosigkeit des Daseins bei Heidegger vgl.: DIRK QUADFLIEG, „Begegnungen mit dem Unheimlichen – Heidegger trifft Freud“, in: MARTIN HEINZE / DIRK QUADFLIEG / MARTIN BÜHRIG (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 6), Berlin: Parodos 2006, S. 125–136.
- 79 WALDENFELS, „Heimat in der Fremde“, S. 210.

Literatur

- JEAN AMÉRY, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, in: Ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta 1997, S. 74–101.
- ARISTOTELES, *Physik. Vorlesung über die Natur*, in: Ders., *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner 1995, S. I–XII, 1–258.
- MARC AUGÉ, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, München: C. H. Beck 2010.
- HERMANN BAUSINGER, „Heimat? Heimat! Heimat als Aufgabe“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007), S. 6–10.
- RUDOLF BERNET, „Heimweh und Nostalgie“, in: MARTIN HEINZE / DIRK QUADFLIEG / MARTIN BÜHRIG (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 6), Berlin: Parodos 2006, S. 87–102.

- ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung. In 5 Teilen: Kapitel 43–55* (Ernst Bloch, Werkausgabe, Bd. 5), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanae Disputationes. Gespräche in Tusculum*. Übers., Komm. u. Nachw. v. Olof Gigon, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1973.
- MATTHIAS CLAUDIUS, „ASMUS omnia sua SECUM portans, oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen, 6. Theil, Über die neue Politik, Beschluß“, in: Matthias Claudius Werke, Dritter Band, Hamburg: Friedrich Perthes 1829.
- WILLI CREMER / ANSGAR KLEIN, „Heimat in der Moderne“, in: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn 1990, S. 33–55.
- HANS GEORG GADAMER, „Über die Verborgenheit der Gesundheit“, in: Ders., *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 133–148.
- IRENE GÖTZ, „Nationale und regionale Identitäten. Zur Bedeutung von territorialen Verortungen in der Zweiten Moderne“, in: MANFRED SEIFERT (Hg.), *Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ als Argument im Prozess der Moderne* (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, hg. v. Enno Bünz et al., Bd. 35), Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2010, S. 205–218.
- ROMANO GUARDINI, „Vaterland. Ansprache in der heiligen Messe am Tage der Hausübernahme des freiwilligen Arbeitsdienstes auf Burg Rothenfels“, in: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Aufsätze und kleine Schriften*, Bd. 3 (Romano Guardini Werke, hg. v. Franz Henrich), Mainz: Grünewald/Paderborn: Schönigh 2002, S. 119–123.
- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993.
- EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hg. v. Marly Biemel, Nijhoff 1985 (Hua IV).
- , *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg., eingel. u. mit Reg. vers. v. Elisabeth Ströcker, Hamburg: Meiner 1995.
- GUSTAV JANOUCH, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen*, erw. Ausgabe: Frankfurt a. M.: Fischer 1968.
- KAREN JOISTEN, *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag 2003.
- , „Auf der Suche nach Heimat. Oder: Der Mensch zwischen Wohnen und Gehen“, in: MARTIN HEINZE / DIRK QUADFLIEG / MARTIN BÜHRIG (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 6), Berlin: Parodos 2006, S. 103–124.
- , „Zur ‚Heimat‘ verurteilt?“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007). S. 40–45.
- MANFRED KLEIN, *Heimat als Manifestation des Noch/Nicht bei Ernst Bloch*, Norderstedt: Grin 2007.
- HINRICH KNITTERMEYER, *Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins. 12 Vorlesungen zu einer philosophischen Anthropologie*, Darmstadt: WBG 1963.
- KLAUS LINDEMANN, „Einleitung“, in: Ders. (Hg.), *„Heimat“. Gedichte und Prosa. Arbeitstexte für den Unterricht*, Stuttgart 1992, S. 8–32.
- GABRIEL MARCEL, *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf: Bastion-Verlag 1949.
- NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, 2., nach den Handschriften erg. u. verb. Aufl. in 4 Bänden:
- , Bd. 1: *Das dichterische Werk*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1960.
- , Bd. 4: *Tagebücher, Briefe, zeitgenössische Zeugnisse*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1998.
- JAN PATOCKA, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, hg. v. Klaus Nellen und Jiri Nemec (Jan Patocka, Ausgewählte Schriften, hg. am Institut für d. Wiss. vom Menschen), Stuttgart: Klett-Cotta 1990.
- HELMUTH PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Ders., Gesammelte Schriften, hg. v. Günter Dux et al., Bd. IV), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- DIRK QUADFLIEG, „Begegnungen mit dem Unheimlichen – Heidegger trifft Freud“, in: MARTIN HEINZE / DIRK QUADFLIEG / MARTIN BÜHRIG (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 6), Berlin: Parodos 2006, S. 125–136.
- HARTMUT ROSA, „Heimat im Zeitalter der Globalisierung“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007). S. 13–18.
- ELMAR SCHENKEL, „Das ferne Nahe. Eine Philosophie des Reisens“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007). S. 29–34.
- BERNHARD SCHLINK, *Heimat als Utopie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- MANFRED SEIFERT, „Das Projekt ‚Heimat‘ – Positionen und Perspektiven. Zur Einführung“, in: DERS. (Hg.), *Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ als Argument im Prozess der Moderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2010, S. 9–22.
- EDUARD SPRANGER, *Der Bildungswert der Heimatkunde. Rede zur Eröffnung der Studiengemeinschaft für wissenschaftliche Heimatkunde am 21. April 1923*, Berlin: Emil Hartmann 1923.
- CHRISTOPH TÜRCKE, *Heimat. Eine Rehabilitierung*, Springe: zu Klampen 2006.
- DERS., „Heimat wird erst“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007). S. 35–39.
- UTE VORKOEPEL, „Heimat. Eine Einführung“, in: Zeit-online vom 01.12.2005 online verfügbar unter: http://www.zeit.de/feuilleton/kunst_naechste_generation/heimat_einfuehrung (zuletzt überprüft am 14.2.2011).
- BERNHARD WALDENFELS, „Heimat in der Fremde“, in: Ders., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 194–211.
- , „Der Ort der Heimat“, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 23 (1/2007). S. 24–28.
- MARTIN WALSER, „Heimatkunde“, in: Ders., *Heimatkunde. Aufsätze und Reden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, S. 40–50.
- LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: Ders., *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe, Bd. 1), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 225–580.
- ROBERT WUTTKE, „Heimatschutz in Sachsen“, in: RICHARD BECK et al., *Heimatschutz in Sachsen*, Leipzig 1909, S. 173–180.
- DAN ZAHAVI, „Intersubjektivität“, in: Ders., *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn: Fink 2007, S. 67–89.

II. Essais

Redlichkeit und Gottesglauben.

Eine Replik auf Tugendhat

FRIEDRICH HAUSEN, M.A.

Ich beziehe mich auf viel diskutierte Äußerungen von Ernst Tugendhat zu den Themen Religion und Mystik, in denen er eine atheistische Mystik im Gegensatz zum religiösen Glauben als eine redliche anthropologische Möglichkeit ansieht.¹ Mystik ist dabei eine glaubensfreie kontemplative Praxis, sich von der Ichbezogenheit zu lösen. Mystik in diesem Verständnis kann nicht durch Erfahrung und Wissenschaft widerlegt werden. Für den religiösen Glauben hingegen nimmt Tugendhat an, dieser in einem Widerspruch zur Realität steht und dass derjenige, der an Gott glaubt, entweder naiv, oder intellektuell unredlich ist. Es gibt zwar ein anthropologisches Bedürfnis, an Gott oder Götter zu glauben, aber es sei unmöglich, als aufgeklärter Mensch diesem Bedürfnis nachzugeben, wenn man sich nichts vormachen wolle. Das Bedürfnis, zu glauben, dass Tugendhat konstatiert, stellt für ihn keinen Grund zur Annahme der Wahrheit dieses Glaubens dar, sondern einen Gegengrund. Das Bedürfnis allein könnte sowohl den Glauben, als auch eine Ignoranz gegenüber Gegengründen erklären. Müssen wir aber deswegen annehmen, dass heute Glaube an Gott entweder unredlich oder naiv ist, wie Tugendhat es tut? Wie lässt sich denn beurteilen, ob eine Haltung redlich oder unredlich ist?

Tugendhats Positionierung lässt sich wie folgt umschreiben: Es gibt es ein Bedürfnis, an Gott und an die Unsterblichkeit zu glauben. Der Glaube erfüllt einem den Wunsch oder das Bedürfnis und zwar in Form einer Illusion. Religiöser Glaube wäre damit eine Praxis der Illusion oder Selbsttäuschung, wie die Religionskritik spätestens seit Freud immer wieder behauptete. Ist aber diese Sicht aber plausibel und schlüssig? Müssen wir Tugendhat zustimmen, wenn wir redlich sind? Die Pointe von Tugendhats Unredlichkeitsargument lässt sich wie folgt näher analysieren:

Wenn es keine deutliche Evidenz gibt, ob p, aber einen Wunsch, dass p, dann ist es unredlich, zu glauben, dass p. (1)

Aber Redlichkeit beinhaltet nach Tugendhat noch mehr, nämlich eine prinzipielle Skepsis gegenüber Propositionen, deren Wahrheit man sich wünscht.

Wenn es einen Wunsch gibt dass p, dann ist es unredlich, nicht prinzipiell skeptisch zu sein gegenüber der Wahrheitsannahme von p (2).

Für den Gottesglauben gibt es tief verankerte Wünsche und keine Evidenz (3).

Also ist Gottesglauben unredlich (4).

Grundsätzlich ist es plausibel, dass ein offenkundiges Bedürfnis nach einer Annahme zulasten derselben geht, wenn es nicht unabhängige Evidenzen gibt, die für diese Annahme sprechen. Mir scheint es aber, dass weder klar ist, dass es für die Gottesfrage keine Evidenzen gibt,



noch, welche Bedürfnisse in der Gottesfrage alle eine Rolle spielen und ob die Bedürfnisse alle nach dem Gottesglauben gehen oder nicht oftmals vielmehr dagegen.

Ich möchte mich im Folgenden zunächst der Frage widmen, was uns zu unredlichen Geisteshaltungen motivieren kann. Ein weiteres, hier noch nicht thematisiertes Problem betrifft den irreduziblen Gehalt religiöser Auffassungen: Tugendhat scheint für einen religiösen Glauben zu fordern, dass er sich auf eine streng personale Gottheit bezieht. Ich möchte diese Auffassung infrage stellen und erwägen, ob zwischen einem Atheismus und eine streng personalistischen Gottesbild (Gott als Person) nicht Alternativen bereitstehen, die wesentlich einfacher gegenüber einen Unredlichkeitsvorwurf zu verteidigen sind, als der Glaube an Gott als Person. Nach der Behandlung der Frage des irreduziblen Gehaltes religiösen Glauben werde ich dann die Frage der hinreichenden Evidenz thematisieren. Diese scheint mir ebenso wahrscheinlich, wie sie intersubjektiv schwer vermittelbar ist.

1. Motive zur Unredlichkeit

Tugendhat geht einseitig davon aus, dass es ein anthropologisches Bedürfnis gibt, an Gott und die Unsterblichkeit zu glauben und dass eben dieses Bedürfnis leicht einen Selbstbetrug motiviert. Warum aber sollte nicht jemand auch wünschen, dass Gott nicht existiert, und daher auch glauben, dass Gott nicht existiert (Dawkins scheint einen selbsttäuscherischen Atheismus zu akzeptieren, wenn er meint, es wäre unmoralisch, an Gott zu glauben, selbst wenn er existierte)? Gerade, wenn es um einen personalen Gott mit engen Moralvorstellungen geht, spricht doch einiges dafür, zwischen Alternativen im Markt der Weltbildmöglichkeiten diejenige zu wählen, die mit den eigenen Vorstellungen von einem guten Leben besser harmoniert. Die Hypothese eines personalen Gottes kann eine infragestellende Kraft entfalten. Sollte man dann nicht, nach Tugendhat schon deswegen annehmen, dass Gott nicht existiert, weil man sich wünscht, dass er nicht existiert und keine Evidenz besteht, dass er nicht existiert? Eine praktische Motivation zu einer Überzeugung (anstelle der Motivation zu einer Frage) führt tendenziell zu unredlichen Überzeugungen, ganz gleich, was der Gehalt solcher Überzeugungen sein mag.

Was aber kann uns zu Überzeugungen motivieren? Das Feld derjenigen Motive, die solche Überzeugungen bedingen, die nicht oder nur wenig evidenzbasiert sind, ist weit. So fällt z.B. auf, dass jemand, der in einem Milieu aufgewachsen ist, wo er sowohl praktische als auch intellektuelle Vorbilder fand, die einen Gottesglauben schätzen oder selbst praktizieren, häufiger selbst den Gottesglauben vertritt oder zumindest schätzt, als wenn er in einer Umgebung sozialisiert wurde, wo die für ihn überzeugenden Persönlichkeiten eine ablehnende Haltung demgegenüber besaßen. Man kann fast von einer (bloß empirischen) Korrelation sprechen. Mir scheint, dass hier das Bedürfnis, geachtet zu werden, sich selbst zu achten, und also Wegen in Denken und Handeln zu vertrauen, von denen man glaubt, dass sie Achtung verdienen, sehr entscheidend ist für die Frage, ob man an Gott glaubt, oder nicht (Aber auch das Bedürfnis, die Menschen in der Umgebung zu achten, kann eine Ursache sein, eine Annahme zu vertreten).

Mir scheint das Bedürfnis Selbstachtung in Glaubensfragen auch motivational wirksamer als das „Gottesbedürfnis“. Gerade diejenige Skepsis, die Tugendhat gegenüber einem Wunschdenken nahe legt, scheint hinsichtlich des Bedürfnisses nach Selbstachtung angemessen. Wir wollen uns achten, und täuschen uns bisweilen hinsichtlich des Rationalitätsgrades, mit dem wir die achtenswerte von der weniger achtenswerten Haltung unterscheiden. Bestimmte Haltungen, Einstellungen, Meinungen erscheinen uns oft als achtungswürdig, weil sie an Vorbildern vielleicht zufällig verbunden sind mit anderen Haltungen, Einstellungen, Meinungen, die uns unmittelbar und klarer als achtenswert einsichtig sind. Die Bewährung einer Haltung in einem von uns übersehbaren Kontext scheint auch für die Bewährtheit in anderen Kontexten zu sprechen. So zumindest glaube ich, kann man es allgemein im Verhalten von Lernenden beobachten. Die Erfahrung, dass der Zusammenhang einer Haltung oder Fähigkeit, die sich bewährt, mit einer anderen eher ein zufälliger, und gar nicht von Vertrauenswürdigkeit Zeugender ist, stellt oft die Enttäuschung eines unbewussten Vertrauens dar. Man merkt dann, dass die Bewährungsfelder von Eigenschaften, Haltungen, Einstellungen etc. z.T. viel vielfältiger sind, als man zunächst (unbewusst) annahm und dass man von einer Tugend nicht einfach auf eine andere schließen kann. Wer in einem Lebensbereich sehr gewissenhaft ist, kann in einem anderen schlampig sein. Wer in einem Horizont sehr genau und wahrhaftig ist, kann bezüglich anderer Teilbereiche der Wirklichkeit sehr ungenau und unaufrichtig sein und Selbsttäuschungen kultivieren.

Aber zunächst neigen wir dazu, gerade solche Tugenden, die nah beieinander liegen, auch gemeinsam einer Person zuzuschreiben, oder den Scharfsinn einer Person in einer Frage auch in anderen Fragen zu erwarten. Mir scheint, dass in dieser Beziehung unsere emotive Auffassung in ihrer Naivität recht unbelehrbar ist, d.h. dass es keine prinzipielle Möglichkeit gibt, sich mit viel Reflektiertheit vor solchen Vorurteilen und Enttäuschungen zu wappnen. Und dies vor allem deshalb nicht, da der Horizont unserer Meinungen viel weiter reicht, als der Horizont unserer verlässlichen Erfahrungen (samt Implikationen), deren Radius meist recht eng ist. Dass unsere Meinungen viel weiterreichen, hat zweifellos mit der Leistungsfähigkeit unserer Sprache zu tun, die ungemein viel bereits teils verständlich transportiert, ohne dass auch nur

eine Vorstellung einer zugänglichen Verifikationsmöglichkeit für den Einzelnen besteht. Anstelle dieser tritt dann das Vertrauen in ein Milieu, ein Vertrauen, welches davon getragen ist, dass die Erfahrungen in diesem Milieu nicht zu sehr von Enttäuschungen getrübt sind. Wenn diese Theorie stimmt, so stellt sie eine Teilerklärung für die ungeheure Varianz an Überzeugungen angesichts doch ein und derselben Wirklichkeit dar. Wichtig ist mir bei diesen Darlegungen eine gewisse Hilflosigkeit, in welcher mir dann die Rationalität angesichts der großen Fragen zu stehen scheint. Diese wächst ja gleichsam heraus aus einem kaum mehr kontrollierbaren Ganzen von unthematischen Vorannahmen und emotiven Vorentschiedenheiten, die uns selbst oft gar nicht bewusst werden.

2. Was glaubt der Gläubige?

Diese Überlegungen setzen bereits voraus, dass die Gottesfrage selbst nicht so entschieden ist, wie Tugendhat anzunehmen scheint. Zwar teile ich zumindest in Bezug auf einen Glauben an Gott als Person Intuitionen, die Tugendhat nah sind, doch wundere ich mich über die Sicherheit, mit der er dem Gläubigen Unredlichkeit unterstellt. Aber selbst wenn dies bei einem streng personalistischen Theismus angemessen sein sollte (was ich jetzt hier nicht diskutieren möchte), scheint mir gar nicht so klar, dass der Kern des Gottesglaubens streng personalistisch ist. Tugendhat zitiert zen-buddhistische Praktiken der Verbeugung, die seiner Ansicht nach entgegen der Zen-Lehre eine Person als Adressaten implizieren. Vordergründig gebe ich dem recht, aber mir scheint gerade im Zusammenhang mit dem Zen-Buddhismus die Relativierung des Personalen so entscheidend, dass ich in der Verbeugung auf vor allem einen paradoxen Akt sehe, der verbunden ist mit der Überzeugung, dass Person nur Oberfläche, Schein sei. In der quasi interpersonalen Form der Bezugnahme, wird diese Form selbst durch das präsente Ereignis und dessen Non-Personalität gleichsam negiert, entwertet, und auch eine Distanz zur eigenen Personalität erzeugt.

Etwas Ähnliches könnte auch auf den westlichen Gottesglauben zutreffen. Was dieser Glaube ist, worauf er sich richtet, erschließt sich immer auch über die pragmatische Dimension der Satzbedeutungen. An wen oder an was geglaubt wird, das hat auch sehr viel mit der konkreten Erfahrungswirklichkeit zu tun, in deren Kontext ein Glaube steht. Die Glaubenssätze sind so verstanden ja nicht nur Dogmen, die klare Inhalte zu glauben vorschreiben, sondern auch offene Formen, Rätsel, die von dem Gläubigen mit dem eigenen Leben zu lösen sind. Die Bedeutung der Sätze hat dann am Ende viel der Erfahrung zu tun, in der sich das eine oder andere Rätsel löste. Sie bezieht sich dann aber auch auf konkrete Wirklichkeit und nicht nur auf bloße Imagination.

Außerhalb eines solchen Lebens bleibt es mitunter sehr unbestimmt, was sie bedeuten können, ob sie überhaupt etwas bedeuten, oder ob sie am Ende nichts als falsche Behauptungen sind. Die Annahme der Personalität wird, so scheint es mir, durch die reale Glaubenspraxis, die in vielen Zügen eher eine mystische ist, teilweise oder gänzlich dekonstruiert, und mit ihr auch die Relativierung des Personalen vollzogen, oder eben eine Bedeutungsverschiebung des Personbegriffs. Selbst bei „Frommen“ und „Fundamentalisten“ von hoher spiritueller Sensibilität kann man den Eindruck gewinnen, dass sie mit ihrer Religiosität gerade eine Relativierung des Personalen

zu praktizieren, die derjenigen ähnlich ist, die der Zen-Buddhist auch ganz direkt ausspricht. Bei dem Betenden scheint es mir einigermaßen unbestimmt, ob er glaubt, dass ihn da „jemand“ hört und um ihn weiß, oder ob er glaubt, mit einem ursprünglicheren Seinsgrund Kontakt aufzunehmen (Insbesondere in charismatisch geprägten Räumen scheinen mir die Grenzen zwischen Gebet und magischer Praxis auch nicht so klar, wie sie von Gläubigen oft betont werden).² Und wenn er glaubt, dass es sich um einen „jemand“ handelt, und dabei nicht imaginiert, dann wird sich, so scheint es mir, mit der Zeit sein Verständnis davon, was ein „Jemand“ ist, verändern. Auch das Bild vom Menschen wird dann weniger personalistisch.

Was ist nötig, damit man von Religion sprechen kann? Die obigen Beispiele fundieren zwar keine These, dass Religion per se ohne starke personalistische Gottesvorstellungen bestehe, aber sie liefert doch zumindest Belege für eine Annahme, dass Religion auch ohne die Annahme eines personalen Gottes möglich ist. Was nun macht eine religiöse Haltung zu einer religiösen Haltung? Bei manchen modernen Theologen findet sich eine Tendenz zur symbolischen Reduktion supranaturalen Gehalte. Es spricht viel dafür, dass die Glaubenspraxis als eine Form verstanden werden kann, sich mittels tradierter Symbole kontemplativ auf Lebensganzen zu beziehen. Die reduktionistischen Theologen, die der Rede von Gott keinen kognitiven Gehalt zubilligen, würden einem Bild von Religion entsprechen, das nicht mehr fordert als die Einlösung der Bedingung einer emotiv reichen Intentionalität auf das Lebensganze (oder „dass überhaupt etwas ist“) (1) und der Bedingung der symbolischen und rituelle Pflege dieses intentionalen Bezugs (2). Die emotionale Fülle dieses Bezugs scheint der Religion irreduzibel enthalten, in den Formen der Verehrung, des Staunens, oder einfach im Überwältigtwerden von der Erfahrung einer Kunst, die der Idee des Erhabenen folgt, oder der machtvollen Präsenz vergegenwärtigter Geschichte. Und auch reduktionistische Theologen scheinen diesen Aspekt nicht verneint zu haben.

Man kann sich darüber streiten, die symbolische Vergegenwärtigung vom Bezug auf das Lebensganze samt seiner ethischen und ästhetischen Aspekte bereits für Religion ausreicht, selbst dann, wenn es sich um eine soziale und institutionalisierte Praxis mit Ritualen handeln sollte. Mir scheint, dass eine solche nonkognitivistische Auffassung von Religion, wie sie von Bultmann oder von einigen Bemerkungen des späten Wittgenstein inspiriert heute von einigen geteilt wird, nicht hinreicht, dasjenige auszudrücken, was wir normalerweise mit dem religiösen Menschen, der religiösen Haltung und der religiösen Lebensform verbinden. Eine minimale Theorie spezifisch religiösen Inhalts müsste hinzukommen, die m. E. in einem weiten Sinne als theistisch bezeichnet werden kann (3).

Für den religiösen Menschen genügt es, auch abseits seiner träumerischen Beschäftigung mit Symbolen (worin die Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod, einer Personalität Gottes etc. sehr konkret sein mögen) der Überzeugung zu sein, dass (bei der Fallibilität verschiedenster konkreter Glaubensvorstellungen) doch hinter der materiellen Wirklichkeit etwas ist, für das die Bilder der religiösen Tradition (mit ihrer Rede von väterlicher Liebe, Schöpfung etc.) ein angemessener Ausdruck sein kann. Er liebt diese Symbole, und pflegt

sie rituell. Sie stellen einen Teil seiner Identität dar, und er glaubt, dass es einen Wert darstellt, mit ihnen zu leben. Dass er selbst dann, wenn er die Religionskritiker des 19. Jahrhunderts ernst zu nehmen imstande ist – oder auch einen Karlheinz Deschner mit Gewinn lesen kann – noch diesen Wert hochhalten kann, muss nicht eine Folge seiner Verdrängung und inneren Unaufrichtigkeit sein, sondern möglicherweise ist er dabei sogar kognitiv und moralisch kohärent.

Die Bedingungen für Religiosität wären ein intentionaler Bezug auf das Lebensganze (1), eine rituelle Pflege dieses Bezugs mithilfe von Symbolen (2) und eine minimale Theistische Theorie (3). Der Letzte Punkt impliziert eine kognitivistische Bedeutungstheorie bezüglich Religiöser Sätze. Einer nonkognitivistischen Religionsauffassung entgegen scheint es mir falsch, die religiöse Haltung als etwas anzusehen, welches sich nur in Ausdrücken der Lebensform und abseits jeglicher Wahrheitsansprüche und theoretischer Inhalte beschreiben lässt. Eine irreduzible theoretische Voraussetzung des religiösen Gottesglaubens scheint mir aber nicht das Bild eines Gottperson zu sein, sondern die tiefliegende Intuition, dass das Leben grundlegender sei als die unbelebte Materie. Der religiös Gläubige muss in irgendeiner Weise glauben, dass es zumindest tendenziell einer Übermacht des Lebendigen vor dem Unlebendigen gibt, oder eine Übermacht des Sinnvollen vor dem Sinnlosen, dass Leben nicht erst mit organischer Materie beginnt, sondern bereits vor der Diversifizierung in eine Vielfalt der Lebewesen. Religiosität möchte ich damit wie folgt definieren: Eine Lebensform oder Haltung einer Person oder Personengruppe ist religiös, wenn gilt:

- (1) Person S oder Gruppe G ist intentional und emotional reichhaltig auf das Lebensganze bezogen.
- (2) Person S oder Gruppe G pflegt den Bezug zum Lebensganzen mithilfe von Symbolen und Ritualen.
- (3) Der Bezug von S oder G zum Lebensganzen ist von einer Theorie begleitet, deren Gehalt eine objektive Überlegenheit von Geist und Leben gegenüber unbelebter Materie einschließt.

Man kann nun darüber diskutieren, inwieweit normative und evaluative Einstellungen den intentionalen Bezug auf das Lebensganze mitbestimmen. Mir scheinen dies Variablen zu sein. Auch, ob nun dieser überlegene Geist personal ist, oder etwas wie ein intelligibles Substrat (Kant) oder schlicht ein Lebensprinzip, das Lebendige des Lebens, scheint der jeweiligen Glaubensform überlassen. Vermutlich gehört zu religiösen Lebensform noch die Annahme, dass es Menschen gibt, die in unmittelbaren Kontakt mit diesem Lebensprinzip oder personalen Gott treten zu können, oder ihn zumindest als wirkmächtige Größe im Leben erfahren zu können. Die Erfahrbarkeit werde ich mit dem Begriff epistemischer und praktischer Zugänglichkeit ausdrücken. Es soll mindestens für eine Person in irgendeiner Weise zumindest vage unterscheidbar oder erahnbar sein, ob die betreffende Gottheit erfahren wurde oder nicht, ob man in angemessener Berücksichtigung ihrer Gegenwart handelte oder nicht:

- (3') Der Bezug von S oder G zum Lebensganzen ist von einer Theorie begleitet, deren Gehalt eine objektive Überlegenheit von Geist und Leben gegenüber unbelebter Materie einschließt sowie die epistemische und praktische Zugänglichkeit dieser überlegenen Geistigkeit.

Eine minimale Annahme, die diesem Kriterium genügt, könnte nun durchaus eine anthropologische Möglichkeit redlicher Haltung darstellen. Während die mystische Praxis nach Tugendhat keine supranaturalen Existenzannahmen enthält, und darum von ihm für redlich erachtet wird, scheint mir eine minimale supranaturale Existenzannahme durchaus gut gegen den Vorwurf der Unredlichkeit zu verteidigen. Die minimale Annahme mag näher so etwas beinhalten wie, dass

(a) nicht das Leben aus unbelebter Materie, sondern die unbelebte Materie aus Leben hervorgegangen sei (Nicht aus einem Lebewesen, oder einer immateriellen „Person“, die denkt und handelt, sondern schlicht aus einer lebendigen, in ihrer Weise nicht gleichgültigen Kraft), dass

(b) dieses Leben weiterhin die Natur durchdringt, und dass

(c) dieses Leben oder dieser Geist von spirituell talentierten Menschen auch erfahrbar wird, oder sogar einen überraschenden Erfolg mancher Ihrer Handlungen bedingt.

Die Hypothese der Überlegenheit des Lebendigen und ihrer Zugänglichkeit nenne ich die „minimale theistische Hypothese“ nennen (THmin). Eine maximale Theistische Hypothese hingegen postuliert Gott als wollende, erfahrende, handelnde Person die allmächtig, allgütig und allwissend ist und zwar im Sinne von gütig, mächtig, wissend und Person, den wir landläufig mit diesen Begriffen verbinden. Die maximale theistische Hypothese nenne ich daher personalistische Hypothese (THmax = THpers). Zwischen maximaler und minimaler Hypothese lässt sich ein Kontinuum denken mit vielen Zwischenformen, doch werde ich mich im Folgenden der Einfachheit halber auf die Extrempositionen beschränken.

THpers ist in der Regel diejenige Hypothese, die von Religionskritikern als unhaltbar angesehen wird. Was sollte ein Gott seine unterschiedlich Gläubigen gegeneinander aufhetzen in blutrünstigen Kriegen? Was sollte er sie in dem Glauben lassen, dass sie dabei seinen wohlwollenden Willen erfüllen? Oder, wenn er mißverstanden wäre: was sollte er sich so missverständlich äußern, wenn er doch allmächtig wäre? THpers hat eine ganze Reihe von erfahrungsbedingten Einwänden gegen sich. Entschiedene Vertreter des personaltheistischen Gottesglaubens zahlen vermutlich oft den Preis, aufwendige Strategien für den Umgang mit solchen Einwänden entwickeln zu müssen, von komplexen Theorien bis zu Bildungen von abgekapselten Subgesellschaften. THmin scheint hingegen wesentlich weniger Einwände gegen sich zu haben, wenn auch diese noch schwer genug sein mögen, um ein sehr sorgfältiges Erkunden nahe zu legen. THmin könnte überdies eine Teilerklärung für den Erfolg von Religionen selbst bei Annahme vieler dogmatischer Irrtümer liefern und damit die soziologischen und psychologischen Erklärungen religiöser Überzeugungen durch eine einfache und naheliegende Erklärung im Sinne der Kausalitätsthese des Wissens ergänzen.³ Viele Überzeugungen können mit ihrer erkannten Wahrheit erklärt werden. Person S glaubt p, weil S sah, dass p. Viele individuelle Überzeugungen unserer Mitmenschen erklären wir uns im Alltag in dieser Weise und auch viele bewährte Überzeugungen in der Gesellschaft. Warum sollten nicht religiöse Überzeugungen und auch gesellschaftliche Be-

währungszusammenhänge der Religion nicht zumindest zum Teil in Erkenntnissen begründet liegen?

Wenn eine minimale theistische Hypothese wahr wäre, die Annahme eines personalen Gottes (THpers) hingegen falsch, so könnte doch die Wahrheit von THmin bereits ausreichen, die teils beeindruckenden Bewährungszusammenhänge der Praxis religiöser Akteure zu erklären und dies selbst dann, wenn deren Glaube deutliche Implikationen eines personalen Theismus (THpers) enthält. Wenn es eine partiell zugängliche Überlegenheit des Lebendigen des Lebens gegenüber der unbelebten Materie gäbe, könnte der religiöse Akteur fälschlicherweise z.B. besondere Einsichten für eine propositionale Sprache Gottes halten, aber gut darin tun, diesen Einsichten zu folgen, die er und auch kein anderer erklären kann. Es bleibt natürlich eine Frage, ob diese Einsichten nun wirklich verlässliche sind. Charlie Dunbar Broad (1953) hat eine brillante Diskussion der Frage nach der epistemischen Verlässlichkeit religiöser Akteure geliefert, die die leider bisher offenbar kaum fortgesetzt wurde.⁴ Broad beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit wir annehmen sollten, dass Mystiker und Visionäre wirklich grundlegendere Zusammenhänge der Wirklichkeit begriffen haben. Auf diese Diskussion werde ich nicht näher eingehen, sondern im Folgenden ein Bild davon entfalten, wie eine individuelle Evidenz hinsichtlich der Hypothese THmin aussehen könnte, und was die Zugänglichkeit einer solchen glaubwürdigen Evidenz für dritte schwer machen könnte.

3. Theistische Evidenz – Die Erfahrung des Künstlers als Bild religiöser Erfahrung

Welche Art von Evidenz ist es, die für einen redlichen Glauben zu fordern ist? Tugendhat spricht als Voraussetzung der Glaubwürdigkeit von Annahmen von unabhängigen Evidenzen. Sind es intersubjektiv evidente Gründe? Oder genügen subjektive Zugänge, die schwer übertragbar sind? Es wird schnell unangenehm, wenn jemand in einer Streitfrage auf persönliche Erfahrungen referiert, um damit zu begründen, was nicht nur für ihn, sondern auch für andere gelten soll. Das trifft vor allem dann zu, wenn diese Erfahrungen derart speziell sind, dass ich sie selbst vielleicht nie machen werde. Aber ich kann nicht sicher sein, dass es im konkreten, unangenehmen Falle nicht zutrifft, während ich sicher sein kann, dass es in der Menschheit viele Erfahrungen gibt, die redliche Überzeugungen mitbestimmen, die nicht nur einzelnen, sondern ganzen Milieus verschlossen bleiben.

Ich möchte die Weise, in der die Überzeugung von der Existenz Gottes auf möglicherweise „redliche“ Weise gewonnen und vertieft wird, hier mit einem Vergleich zur Kunstschöpfung darlegen. C.S. Peirce beschreibt in späten religionsphilosophischen Schriften einen Weg zum Gottesglauben in einer Weise, die in Form eines phänomenologischen Selbstexperimentes nachgestellt werden kann. Die Gotthypothese, wie Peirce sie nennt, erfolgt aus einem sog. abduktiven Schluss, der seinerseits keine klare Begründung ist, aber im späteren Erfahren analog zu naturwissenschaftlichen Verfahren Bewährungsproben ausgesetzt werden kann.⁵ Die peircesche Beschreibung des Ereignisses, in welchem sich die Gotthypothese herstellt, ist sehr nah an ästhetischen Erfahrungen, wobei letztere im Unterschied zu ersterem keinen propositionalen Gehalt in Form einer Annahme hervorbringen. Mir scheint,

dass der Weg des Umganges mit diesen Erfahrungen, die erst einmal eine problematische Hypothese aufwerfen, sie angreifen etc., analog sind zu den Erfahrungen, die der junge, vielleicht noch angehende Künstler macht, wenn er mit der teils zufälligen Ausdruckskraft seiner Arbeiten konfrontiert ist, die bereits einiges von dem durchleuchten lassen, was an Potential in ihm steckt. Die Schwierigkeit für die nächsten Jahre wird dann darin bestehen, sich diesen schillernden Grund zu unterwerfen, ihn sich anzueignen, dem Talent Form zu geben. Der Künstler ist auf Stilsuche. Ähnlich mag es sein, wenn jemand spirituelle Erfahrungen machte, die möglicherweise von zweideutigen, seltsamen Zufällen begleitet waren, wo er sich erst einmal nicht im Klaren ist, wie er sie ein sein herkömmliches Bild einer Handlungs- und Geschehnislogik einordnen sollte. Zufälle solcher Art können darin bestehen, dass jemand auf einmal den Einfall hat, an einen bestimmten Ort zu gehen, um dort eine Person zu treffen, die ihm etwas zu sagen hätte. Er weiß aber weder, warum er glaubt, dass diese Person dort ist, noch, warum sie ihm etwas zu sagen hätte. Geht er nun los an den ihm wie ein einer Vision gewiesenen Ort und trifft dort tatsächlich eine Person, die ihm etwas wichtiges zu sagen hat, dann paßt diese Erfahrung auf ein Schema der Erfahrung, von dem viele religiöse Menschen berichten, insbesondere solche, deren Glaubenweg von besonderen Risiken für Gesundheit und Leben begleitet ist (z. B. christliche Friedensaktivisten oder Tropenärzte). Ich möchte auf den heiklen Punkt der Bewertung von solchen Zufällen und der Selbsttäuschungsanfälligkeit in diesem Thema hier nicht näher eingehen. Es bleibt erst einmal die Frage, ob solche Zufälle einfach nur ein Produkt der Erhöhten Aufmerksamkeit sind (wo jemand starr seinen Blick drauf richtet, werden die Ereignisse ihm größer und signifikanter erscheinen), oder ob es sich wirklich um unwahrscheinliche Ereignisse handelt, die z. B. jemandem zu Hilfe eilten. Doch unabhängig von der Entscheidung dieser problematischen Frage sollte nicht ignoriert werden, dass es sich dabei um eine echte Frage und eine rational handhabbare Frage handelt und dass die Möglichkeit, sie auf redliche Weise auf Grundlage einer theistischen Hintergrundtheorie zu beantworten durchaus besteht. Der Weg der dahin führt, wirklich zu einer redlichen und vertieften theistischen Überzeugung zu gelangen, könnte aber ein sehr weiter Weg mit vielen Erfahrungen sein. Die Einschätzung solcher Ereignisse beruht auf einer Einschätzung natürlicher Wahrscheinlichkeiten. Die Erfahrung einer extrem hohen und hilfreichen Zufallsdichte (die außerhalb des Rahmens natürlicher Wahrscheinlichkeiten zu liegen scheint) könnte unter Umständen eine nicht-theistische Interpretation dieser Zufälle zu einer irrationalen Interpretation machen. Es sind Erfahrungen denkbar, die eine theistische Hypothese vertretbar machen.

Hinsichtlich der Frage der Redlichkeit oder Unredlichkeit von Glauben oder Nichtglauben, handelt es sich um ein wirklich schwieriges Problem mit dem offenkundig oft zu leichtfertig umgegangen wird. Die Undurchsichtigkeit der Situation sollte nicht vergessen werden, d. h. der schlüpfrige Charakter des Horizontes, wo eine sehr klare Beschreibung und Beurteilung mit Vorsicht genossen werden sollte, und Urteile vielleicht einen sehr langen, und breiten Weg kohärenter Erfahrung voraussetzen. M. E. genügen nicht Redlichkeit und Wissen, sondern mir scheint, dass wirklich eine langjährige und viel-

schichtige Erfahrung im problematischen Horizont nötig ist, eben so, wie auch ein Künstler bisweilen ein Jahrzehnt braucht, um aus den oft zufällig gelingenden Arbeiten die Kontinuität eines stimmigen und ausdrucksvollen Formenrepertoires heranzubilden.

Ich wählte das Beispiel des Künstlers auf Stilsuche, weil sich im Umgang mit den eigenen Fähigkeiten ein roter Faden der Erfahrung zeigt, der individuell abgeschlossen und letztlich für andere unzugänglich ist, wie es mir mit dem Gegenstand des Glaubens (in seiner minimalen Form) auch zu sein scheint. Der individuellen Abgeschlossenheit entspricht auch eine Kraft aus der Ganzheit des Werkes, der Geschlossenheit und Lebendigkeit der Form. Der Künstler wird um so besser sein, als sich die Kraft und Kohärenz seines ganzen Wesens in dem Stil austragen kann, er muss auf langen Wegen sozusagen lernen, sein Wesen in den Pinsel, in die Schrift, das Musikinstrument hineinzuzwingen. Der Unterschied ist der, dass man den Künstler nicht nach der Erfahrung fragt, die er gemacht hat, sondern vor allem sein Werk betrachtet, welches zwar auch Ausdruck einer produktiven Erfahrung selbst ist, aber gar nicht so sehr in dieser Eigenschaft für den Betrachter interessant ist. Die Äußerungen des Künstlers hinsichtlich der Erfahrungen die er macht, bleiben oft außerhalb der Sphäre dessen, was wir sinnvoll infrage stellen können. Wir deuten vielleicht seine Rede erst mit dem expressiven Eindruck, den uns sein Werk, oder auch die stilistische Einheit seiner Werke vermittelt.

Wenn man als Nichtmusiker eine Probe eines Chores beiwohnt, so wird man viele Äußerungen des Chorleiters gar nicht verstehen, weil er sich auf Elemente von Erfahrungen bezieht, die der Nicht-Eingeführte gar nicht kennt, für die er nicht sensibilisiert ist. Dasselbe trifft für denjenigen zu, der einem Ateliergespräch eines Malereiprofessors mit seinem Studenten beiwohnt. Man kann als Laie mit den oft bildlichen Ausdrücken vielleicht eine ungefähre Bedeutung erraten, aber letztlich bleiben Deutungen recht spekulativ, und selbst ein Nachfragen bei den Studenten wird kaum mehr tun, als ein unklares Bild mithilfe einer Analogie durch ein anderes unklares Bild zu ersetzen und zu erweitern, wo immer noch nicht klar ist, ob man jetzt besser in der Lage ist, ein Wort, einen Appell, auf einen Horizont möglicher Erfahrungen und konkrete Handlungsmöglichkeiten zu beziehen, oder nicht. Wer aber hätte sagen können, auf welchen langen Wegen genau diese oder jene künstlerische Großleistung zustande kam? Für mich sind originär religiöse Menschen vergleichbar Künstlern ohne Werk. Ihre Überzeugungen ergaben sich aus einem ganzen Leben.

Habermas drückt einen dieser Analogie verwandten Gedanken aus, wenn er sagt, er wäre nicht religiös-musikalisch. Man kann die Erfahrung machen, dass der Versuch, zu beten „schlecht musiziert“, und wer diese Erfahrung genügend macht, hat guten Grund, von weiteren Versuchen abzulassen. Trotz seines Atheismus hat Habermas in den letzten Jahren vermehrt für eine Anerkennung auch personalistisch-theistischer Positionen ausgesprochen mit dem Verweis auf soziale Sensibilitäten, die in religiösen Gemeinschaften ausgeprägt seien und deren Beitrag einen Gewinn auch für die säkulare Gesellschaft darstellen würde. Bedeuten aber traditionelle Glaubensformen, die im Kern eine Gebetspraxis haben, nicht eine Gefahr für die moderne Welt? Impliziert nicht die Praxis

des Gebets in den meisten Fällen doch den Glauben an einen Gott der eine Person darstellt? Und wurden und werden nicht vorgeblich mit dem Gebet absurde politische Entscheidungen gefällt und legitimiert? Solche Erfahrungen machen eine Spannung, eine Art Inkohärenz in den streng personalistischen Glaubensformen zumindest wahrscheinlich. Die Spannung kann auch ein Grund werden kann dafür, dass im Rahmen traditionell personalistischer Glaubensformen die Gefahr einer „Verführung“ zu einem „falschen Glauben“ besteht, oder zumindest wesentlich größer ist, als bei einem inhaltlich reduzierteren, dafür mehr durch Erfahrung gedeckten Glauben. Manche Gläubige können ihren Glauben oft vor sich selbst nicht rechtfertigen, was ihren Überzeugungen Züge der Angreifbarkeit und Instabilität verleiht. Die Instabilität einer Überzeugung kann ein vager Index dafür sein, dass die Überzeugung nicht ganz echt ist. Solche Probleme scheinen bei Glauben an einen Gott als gleichsam vollmoralische Person, Schöpfer der Welt, höchste normative Instanz, allwissende, allgütige und allmächtige Person durchaus wahrscheinlich. Wer sich eine Person vorstellt, und dies auf einen Gott projiziert, wer sich einen Richter vorstellt, und diese Vorstellung auf einen Gott projiziert, etc. provoziert offenbar leichter den Vorwurf der Unredlichkeit, als derjenige, dessen Überzeugung sich auf eine Größe bezieht, welche ausgeprägt personaler Züge entbehrt. Was ich hier eine minimale theistische Theorie nannte, enthält möglicherweise ein Minimum an personähnlicher Eigenschaften Gottes, da ansonsten die Annahme möglichen Kontakts unverständlich wäre. Worin jedoch ein solcher Kontakt aber bestehen könnte und inwieweit überhaupt nähere Annahmen über Gott vertretbar und redlich sein könnten, ob es eine redliche und informierte Form des Gebets geben kann, sollte auf Grundlage eine gewissenhaften, gedulden, sensiblen, weitinformierten und durchdachten Praxis entschieden werden. Für eine solche Praxis bestehen allerdings gerade in kommunikativer Hinsicht komplizierte Schranken. Jedoch ebenso, wie sich Künstler über die Erfahrungen verständigen können, die ihre Entwicklung begleiten und leiten, so können sich prinzipiell auch Vertreter eines spirituellen Erfahrungsweges verständigen und sich bemühen, eine größere kommunikative und öffentliche Transparenz hinsichtlich ihrer wirklichen Erfahrungen zu erreichen. Allerdings werden derzeit im die Möglichkeiten einer wahrheitsfähigen Hintergrundtheorie der Religionen in der Öffentlichkeit und in seriösen theoretischen Bemühungen nicht wirklich ernst genommen und damit auch bedeutsame Bewährungsmöglichkeiten theistischer Hypothesen viel zu wenig erwogen. Angesichts der existenziellen und gesellschaftlichen Relevanz dieses Themas jedoch scheint eine derzeit weitverbreitete Vorurteilsgenügsamkeit sowohl bei Theisten als auch bei Atheisten oder Agnostikern durchaus fehl am Platz.

Anmerkungen

- 1 Vgl. ERNST TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007 und DERS., *Egozentrität und Mystik*, München 2003.
- 2 Dies werden mir Gläubige kaum zugeben. Aber was sehen Gläubige wenn sie beten? Worauf beziehen sie sich? Ihre Intentionalität impliziert einen irreduziblen veridischen Kontakt. Worauf aber ist er bezogen? Wenn man, nicht an einen personalen Gott glaubt, aber einen nonpersonalistischen Gottesidee eine gewisse Wahrheitswahrscheinlichkeit zugesteht, liegt es bei Beanspruchung des hermeneutischen Charityprinzips nahe, das nächstliegende Ähnliche als intentionalen Gegenstand anzunehmen. Das wäre in dem Fall ein Gott, der teilweise personalistischen Vorstellungen ähnelt, ohne aber eine Person zu sein.
- 3 Der Kausalitätsthese nach wird Wissen dass p von der Wahrheit dass p verursacht. Die Freundlichkeit einer hermeneutischen Einstellung legt es nahe, in der Erklärung von Überzeugungen so viel wie möglich Wissen zu unterstellen. In diesem Falle implizierte eine maximal vertretbare Wissensunterstellung immer noch eine Reihe wahrer Annahmen bezüglich Gottes, selbst wenn die Hypothese der Gottperson unglaublich erscheinen sollte.
- 4 Vgl. BROAD, dt. übersetzt: „Subjektive Gotteserfahrung und objektive Realität“, in HÖRSTER (Hg.), *Glaube und Vernunft*, München 1979, S. 124-138.
- 5 Vgl. C. S. PEIRCE, „Ein vernachlässigtes Argument“, in: DERS., *Religionsphilosophische Schriften*, hg. v. Hermann Deuser, Hamburg 1995, S. 329-359.

Literatur

- CHARLIE DUNBAR BROAD, „Subjektive Gotteserfahrung und objektive Realität“, in: HOERSTER (Hg.), *Glaube und Vernunft*, München 1979, S. 124-138.
- CHARLES SANDERS PEIRCE, *Religionsphilosophische Schriften*, hg. v. Hermann Deuser, Hamburg 1995.
- ERNST TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik*, München 2003.
- , *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

Überlegungen zur Würde und Bildung der menschlichen Person

RENÉ RASCHKE

Bildung der menschlichen Person steht in enger Beziehung zur Frage nach der Menschenwürde. Aber es sperrt sich eine Bezüglichkeit schon allein deswegen, weil beide Phänomene nicht systematisch definiert werden können. Was ist Bildung? Was ist Menschenwürde? Wird Menschenwürde gebildet oder beruht Bildung auf Menschenwürde? In der folgenden Überlegung geht es zunächst um die Aufhellung eines phänomenologischen Bildungsbegriffs als Entwicklung, Entfaltung und Freiheit der menschlichen Person (1). Daraufhin wird das Phänomen der Menschenwürde als grundlegender Wert der menschlichen Person herausgehoben (2). Wie beide schließlich in fruchtbarem Zusammenhang stehen können und sogar müssen, soll abschließend pointiert werden (3).

1. Bildung als Entwicklung, Entfaltung und Freiheit der menschlichen Person

Mit der Phänomenologin Edith Stein (1891 Breslau – 1942 Auschwitz) kann Bildung der menschlichen Person als Entwicklung des psychophysischen Individuums, Entfaltung der geistigen Person und Freiheit der menschlichen Person bestimmt werden.¹

Entwicklung der psychophysischen Individualität ist der kausal notwendige und determinierende Horizont der menschlichen Person, seine natürliche Vorgabe. Sowohl im Verhältnis nach Außen (physische Prozesse wie kausale Einwirkung und psychophysisches Geschehen wie Wachsen) als auch im Verhältnis nach Innen (psychische Prozesse, die sich als Abhängigkeiten in der Färbung des Erlebens bekunden, wie Abgeschlagenheit oder Frische) findet sich der Mensch in Maßgaben eingebettet vor. Wobei ‚Innen‘ und ‚Außen‘ nicht lokal zu verstehen ist, sondern als Erlebnissinn, also als Richtung des Erlebens selbst. Während sich das Erlebnis-Außen in kausaler Notwendigkeit als eine Art widerständiger Horizont erweist, erscheint das Erlebnis-Innen in seiner kausalen Determinierung zugleich als bändigendes und freisetzendes Maß. Beides jedoch sind Geschehensprozesse, die nicht spezifisch menschlich sein müssen, denn sie gelten für das Phänomen des psychophysischen Individuums überhaupt, z. B. auch für Tiere. Dieser im Außen kausal notwendige und im Innen determinierende Horizont wird in einer ‚vergeistigten‘ Ausbildung oft vernachlässigt. Aber soll es sich bei Bildung der menschlichen Person um den ganzen Menschen handeln, muss er als natürliche Vorgabe berücksichtigt werden.

Die Entfaltung der geistigen Person ist der potentielle Horizont der menschlichen Person, ihre geistige Aufgabe. Die Welt des Geistes ist die Welt der Werte und steht nicht mehr in der Grundgesetzlichkeit der Kausalität, sondern in jener der Motivation. Motivation meint den geistigen Sinnzusammenhang, in den nicht beliebig mögliche Erlebnisse eintreten können, sondern ein bestimmter Bereich stets herausgehoben scheint. Ich nehme z. B. die Rückseite eines Gegenstandes sinnvoller Weise wahr, weil es in seiner Ausdehnung beschlossen liegt, dass er eine Rückseite hat, obwohl ich sie gar nicht gegeben habe. Seine Rückseite wegzudenken wäre ein Widersinn und damit nicht im Möglichkeitsbereich der motivierten Erlebnisse. Während Entwicklung des psychophysischen Individuums ein Geschehen ist, ist Entfaltung der geistigen Per-

son ein sehendes Tun. Motiviert zu sein, heißt eben: Sinn zu sehen. Hier ist keine Handlung gemeint, sondern eine immer schon grundgelegte Ich-Aktivität. Deshalb ist das Zentrum der Motivation auch ein Ich, das im Gegensatz zum dumpfen Kern des sich entwickelnden psychophysischen Individuums eigentümlich wach erscheint, d. h. es ist in geistige Welt hineingespant, intentional verfasst und „weiß“ sich einer Welt gegenüber. Der individuelle Kern dieses Ichs, seine personale Struktur oder Bildungswurzel, weist der idealen Möglichkeit aller beliebigen geistigen Seinsweisen eine ganz persönliche Begrenzung zu und setzt der Entfaltung damit Grenzen. Wie das Ich sich auch entfaltet, es bleibt dieses Ich selbst. Das geistige Subjekt ist damit zwar wandel-, aber gerade nicht beliebig veränderbar. Motivierendes Bedingungsfeld der geistigen Person ist neben dem je individuellen Kern, der die geistige Individualität potentiell zusichert, die geistige Umwelt (soziales Umfeld, Kultur, Familie usw.). Diese richtungweisenden Motive greifen an der ursprünglichen Anlage der Person an und verhelfen ihr somit zur Entfaltung. Letzteres ist die geistige Aufgabe der Bildung der menschlichen Person, die aber stets in der Vorgabe der psychophysischen Entwicklung eingebettet bleibt.

Hier stehen sich nun die klassischen Orte Natur und Geist in Entwicklung und Entfaltung noch deutlich dualistisch gegenüber. Die Freiheit der menschlichen Person ist neben psychophysischer Vorgabe und geistiger Aufgabe ihre Gabe. Die Freiheit der menschlichen Person ist schließlich fundiert in der integrativen Einsicht, d. h. Anerkennung in das *was* und *wie* des Sich-selbst-gegeben-Seins. Natur und Geist erscheinen in der menschlichen Person durchwaltet von der Seele. Die Seele, aus der die menschliche Person hervorlebt und in die sich hineinsenkt, was sie erlebt, ist in ihrer spezifischen Seinsform als ein In-sich-Leben bestimmt. Es ist die psychophysische Erdung des geistigen Subjekts *und* zugleich geistige Öffnung des psychophysischen Individuums. Im Bewusstseinsleben erscheint die Seele im erlebten Abgetrennt-Sein und zugleich in der Möglichkeit des Über-sich-Hinauskommens, das kein Von-sich-Loskommen ist. Die integrative Realisationsinstanz zwischen Natur und Geist ist der Wille. Er setzt etwas als ein in einer Handlung zu Realisierendes. Die Willenshandlung ist nicht nur geistig motiviert, sondern bedarf gerade jenes Impulses der selbst unmotiviert ist: das *fiat*, die konzentrierte Spontaneität, die freie Akte entlässt und deren Quelle das Ich ist. In der beanspruchten Freiheit ist das Subjekt aber zugleich dafür verantwortlich. Zum einen ist es als genau das Subjekt, das die Freiheit beansprucht, notwendig als Ganzes anerkannt, zum anderen genau darin auch als Träger der Verantwortung identifiziert. Wie kommt nun die mögliche geistige Person innerhalb ihrer psychophysischen Vorgabe zu sich selbst als spezifisch menschliche Person? Mögliche Motive werden erst zu wirklichen Motiven, wenn Faktizität hinzutritt. Auf die menschliche Person gewendet heißt das: Bestimmte Seins- oder Verhaltensweisen einer Person sind immer schon zugelassen, die Motive dafür werden aber für die Person erst dann zu wirklichen Motiven, wenn sie faktisch erlebt sind, d. h. in einem Freiheits- oder Könnensbewusstsein der menschlichen Person münden. Im Erlebnis als genau diese menschliche Per-

son verfasst zu sein sind psychophysische Vorgabe und geistige Aufgabe eigentümlich in der Gabe der Freiheit realisiert: ‚Ich kann‘. Im Moment des erlebten ‚Ich kann‘ liegen alle konstitutiven Horizonte des menschliche Daseins ganzheitlich vor und sind auch notwendig anerkannt. Sonst wäre das ein widersinniges Erlebnis. Ein Erlebnis wie ‚Ich kann die Tasse nehmen‘, was mich auch motiviert sie wirklich zu nehmen, setzt die Anerkennung des eigenen Möglichkeitsbereiches voraus, also dass man wirklich in der Lage ist, die Tasse zu nehmen, weil man z. B. einen Leib als Willensorgan und ein wirkliches, d. h. faktisch erlebtes Motiv wie z. B. Durst hat. Auch wenn das Tasse-Nehmen faktisch scheitern sollte, so ging der Verhaltensweise die Anerkennung der eigenen realen Möglichkeit voraus. Etwas Unmögliches wirklich zu wollen ist Unsinn, denn dann wäre wohl eher der Wunsch Vater des Gedankens anstatt des Wollens.

Entweder ‚ich kann‘ oder ‚ich kann nicht‘ und wenn ich kann, dann ist meine reale Möglichkeit als menschliche Person konstituiert und in der Anerkennung meiner eigenen Möglichkeit ist zugleich auch der Raum meiner Verantwortung dafür aufgespannt. Für die Bildung der menschlichen Person bedeutet das, dass im Erlebnis als menschliche Person verfasst, also so und so ganz individuell und doch genau darin wesentlich menschlich geartet zu sein, begründet liegt, dass alle darauf aufbauenden freien Aktivitäten eine grundlegende, nicht notwendig reflektierte Anerkennung der Dispositionen des Subjekts voraussetzen. Zu sich selbst als Ganzes kann letztlich jeder nur selbst kommen, damit ist aber notwendig von der Anerkennung des reinen Ichs selbst bis hin zur Anerkennung der eigentümlich verfassten, menschlichen Person alles integrativ verbunden. Die menschliche Person anzuerkennen ist in meinem Erleben selbst immer schon vorausgesetzt, sonst wäre ich etwas anderes. Über diese Anerkennung ist auch ein Zugang von der Überlegung zur Bildung der menschlichen Person zur Menschenwürde gegeben.

2. Menschenwürde als grundlegender Wert der menschlichen Person

Die irische Professorin und Präsidentin der *International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein* Mette Lebech hat in einer umfangreichen Studie zur Menschenwürde² die abendländische Tradition aufgegriffen und bis in die Postmoderne hinein verfolgt. Ihr Ziel ist es nicht, Menschenwürde zu definieren und so den Topf des traditionellen Streites verschiedener, teilweise ausschließender Positionen zum Problem der Menschenwürde mit einer totalitären Behauptung zu „deckeln“. Sondern sie beansprucht phänomenologisch den Sinn freizulegen, den die Diskussionen um Menschenwürde immer schon umkreisen müssen, damit wir sie überhaupt als Diskussionen, die sich um Menschenwürde drehen, erfassen können. Das heißt gerade nicht, Menschenwürde in einer inhaltlichen Bestimmung zu begrenzen und den jeweiligen Kontexten zu unterstellen, sondern den Horizont zur Erscheinung zu bringen, vor dem solche Diskussionen überhaupt nur sinnvoll sind. Denn die verschiedenen Auslegungen dieses Sinns sind kein hinreichender Beweis dafür, dass es Menschenwürde nicht gibt. Auch wenn in postmoderner Einstellung gern die demokratische Pluralität gefordert und geschützt wird, so ankert auch und gerade das in einer wählenden Berufung auf die Menschenrechte, die sich eben ge-

nau auf jenen Sinn der Menschenwürde gründen, den zu explizieren Generationen wagten und weiterhin wagen müssen. Für Lebech hat Menschenwürde nur dann einen Sinn, wenn sie der grundlegende Wert der menschlichen Person ist. Was aber genau heißt das?

Die Phänomenologie leistet hierfür Aufklärungsarbeit. Mit ihr präsentierte sich unter der Losung zu den ‚Sachen selbst‘ nicht nur ein unendliches Forschungsfeld von Phänomenen, deren Wesen in eidetischen Reduktionen zu erhellen war, sondern vor allem auch die notwendige Verfasstheit des jeweiligen Bewusstseins, dem die Phänomene in jeweils spezifischen Akten erscheinen. Essentiell für das Bewusstsein ist ein waches Ich, als intentional gespannte Quelle subjektiven Lebens. Das Ich muss sich selbst notwendig und selbstverständlich anerkennen. Dass das Ich an sich selbst wirklich zweifelt wäre widersinnig, denn wer zweifelt dann, wer bürgt für den Zweifelsakt? Hinter den cartesianischen Generalzweifel braucht also keiner, der Würde und Bildung der menschlichen Person ernsthaft verhandelt, zurück gehen. Mit der Phänomenologie und einer gründlichen Solipsismuskritik war aber zugleich auch der Raum für Intersubjektivität aufgespannt. Das Bewusstsein ist nicht nur notwendig, weil intentional verfasst, an etwas anderes als es selbst verwiesen (Alterität), d. h. seine Selbstheit gewinnt sich an Andersheit, sondern da es immer schon die Möglichkeit hat, sich in der Reflexion selbst zum Gegenstand zu machen, ist es der Möglichkeit nach identifizierbar für ein anderes Ich. Anerkennt sich das Ich, dann anerkennt es auch mögliche andere Iche gleichen Typs. Jedes menschliche Bewusstsein – die sich faktisch vorfindende menschliche Person ist nicht identisch mit dem reinen Ich – ist notwendig intersubjektiv konstituiert. Sich als Typ Mensch zu erleben heißt, sich als ein bestimmt geartetes und verfasstes Bewusstsein mit verschiedenen, typischen Phänomenen (Ich, Person, Leib, Psyche, Seele usw.) zu erfahren. In der Reflexion erscheint die menschliche Person daher auch als differenziertes Konstitutionsgewebe immer schon im intersubjektiven Zusammenhang. Sich selbst wirklich als Mensch zu verstehen heißt demnach, einzusehen in welchen spezifischen Dispositionen das eigene Bewusstsein steht, aber auch, wie sich die menschliche Person als Komplex konstituiert und welche Konstituentien dafür zwangsläufig notwendig sind. Über meine eigene Verfasstheit ist notwendig ein Zugang zu anderen Ichen gleichen Typs, also menschlichen Personen gegeben.

Erkennt das Ich etwas in der Welt, dann anerkennt es notwendig seine eigenen Dispositionen und die daran beteiligten Konstituentien. In einem Wahrnehmungsakt ein Haus zu identifizieren, anerkennt nicht nur das gegebene Haus, selbst dann, wenn diesem z. B. im Traum gar keine Realität zukommt, sondern notwendig auch den gebenden Wahrnehmungsakt und den objektiven Geltungsanspruch eines in äußerer Wahrnehmung Gegebenen und damit die Möglichkeit der Identifizierung durch andere Iche gleichen Typs. Das heißt nicht, dass das Gegebene für alle Iche dasselbe sein muss, aber dass es in seiner Gegebenheit Anspruch erhebt für alle als ein und dasselbe, d. h. objektiv zu gelten. Die einzelnen Gegebenheiten können variieren, der Mensch kann sich täuschen, aber Sinn machen Täuschungen nur in Richtung auf ein von allen Akten Unabhängiges, objektiv Geltendes. Und objektiv Geltendes macht keinen Sinn, wenn es nicht

für alle möglichen Ich gleichen Typs gilt. Intersubjektiv wird also ein Geltungsanspruch eingelöst, nämlich Objektivität der Welt konstituiert. In der Anerkennung der anderen Ich als meinem Ich in der Geltung gleichberechtigt, begründet sich intersubjektiv ein und dieselbe objektive Welt. Daher habe ich diese Welt, die sich um mich herum als Welt aufbaut, auch als nicht nur für mich, sondern für alle Menschen identifizierbar und objektiv geltend gegeben. Dies ist aber nur begründet in der zugrundeliegenden Anerkennung der anderen Ich gleichen Typs. Das Ich muss das andere Ich, dem sich die Welt vielleicht modifiziert, aber doch als *dieselbe* konstituiert, genauso wertvoll ansehen, wie sein eigenes Ich, das für ein Bewusstseinsereignis überhaupt notwendig ist. Sonst wäre gar kein objektiver Geltungsanspruch gegeben und das Ich fiel in den Zustand einer autistischen Monade. Objektive Gültigkeit hat nur losgelöst von mir und von einem anderen Ich Sinn. Sie ist subjektunabhängig gültig. Das heißt nicht, sie ist subjektlos gültig, denn Gültigkeit macht nur auf ein mögliches Subjekt bezogen Sinn. Sondern objektive Gültigkeit heißt, der Möglichkeit nach von einem Subjekt identifizierbar, erkennbar und nicht notwendig an ein faktisch identifizierendes oder erkennendes Subjekt gebunden sein. Das andere Ich erlebe ich vom selben Typ, wie mein eigenes Bewusstseinsleben, also in den typischen Dispositionen stehend. Daher muss ich, wenn ich dieselbe, unsere Welt als für alle Menschen geltend erlebe, zwangsläufig auch den Typus Mensch – der für alle Menschen gelten muss – samt seinen Dispositionen anerkennen. Wenn man sich einen leib-, leb- oder subjektlosen Menschen denkt, dann fällt dieser aus dem Rahmen der menschlichen Geltungssphäre. Zwischen mir und jenen Denkmöglichkeiten könnte sich zwar auch etwas konstituieren, aber das wäre dann eben etwas deutlich anderes, als die spezifisch menschliche Welt.

Damit ist nun eigentlich nur gesagt, dass bereits der Konstitution der *einen* menschlichen Welt vorausgeht, dass der *eine* Typus Mensch als grundlegender Wert der menschlichen Person notwendig anerkannt sein muss. Missachtung des Menschen stellt die konstituierte Welt des Menschen radikal in Frage. Wird die Menschenwürde einem anderen Wert untergeordnet, dann hat das stets negative Konsequenzen für eine derart konstituierte Welt. Das Erleben wir genau dann, wenn ein Mensch nicht als Mensch geltend gesetzt wird. Die Anerkennung des anderen als menschliche Person ist notwendig, um die Welt als diese unsere und dieselbe Welt begreifen zu können. Ich erlebe mich ja auch nicht im Sinne, ich sei vollständig anders als die anderen, etwas ganz anders geartetes, sondern im Sinne ich bin anders als die anderen, aber vom selben Typ, nämlich Mensch. Menschenwürde als grundlegender Wert der menschlichen Person erscheint wie eine Tautologie, genau wie ein Apfel ein Apfel ist und doch ist gerade darin die ‚Sache selbst‘ getroffen. Das einsichtige Verstehen von Menschenwürde verändert daher nicht die Welt, sondern erkennt sie ‚bewusst‘ an. Leugnet das Ich sich selbst als Mensch oder einen anderen Menschen, dann leugnet es die sich ihm konstituierende Welt.

3. *Bildung heißt damit unmittelbar Anerkennung der Menschenwürde!*

Die Menschenwürde als grundlegender Wert der menschlichen Person bedarf notwendig immer schon der Anerkennung, damit sich *diese* Welt als *für alle als dieselbe geltende* Welt konstituieren kann. Erleben als menschliche Person heißt Anerkennung des Ichs in seiner eigentümlichen Verfasstheit und dieser Bildungsprozess geht Hand in Hand mit der Anerkennung der Menschenwürde und genau darin besteht eben Bildung der menschlichen Person – unabhängig von Zielen, Inhalten und Methoden. Würde entwickelt oder entfaltet sich nicht, sondern gilt und muss anerkannt werden, damit sich etwas konstituieren kann. Bildung als Entwicklung, Entfaltung und Freiheit ist der Weg zur Einsicht in die je eigene reale Möglichkeit zur Welt, Einsicht als vom Typus menschliche Person zu sein und damit notwendiger Weise Anerkennung des grundlegenden Wertes der menschlichen Person. Erlebe ich mich in meine je eigene reale Möglichkeit hinein geöffnet, d.h. als psychophysisches Individuum, geistige Person und freies Ich in eigentümlich ganzheitlicher Verfasstheit als menschliche Person, dann habe ich immer schon notwendig Menschenwürde als grundlegenden und geltenden Wert des menschlichen Typs anerkannt, denn das ist mein realer Möglichkeitsbereich und dafür trage ich auch selbst die Verantwortung. Alles, was sich mir als Mensch konstituiert, setzt das notwendig voraus. Streiche ich Menschenwürde, dann stelle ich nicht nur den anderen in Frage, sondern damit zugleich die ganze, immer schon intersubjektiv konstituierte Welt und nicht zuletzt mich selbst. Bildung als Freiheit, Entwicklung und Entfaltung der menschlichen Person heißt damit notwendig auch Anerkennung der Menschenwürde als grundlegendem Wert der menschlichen Person, für mich, den anderen und die Welt. Auch wenn der Mensch in der Bildung eine Art Menschwerdung durchläuft, so gilt er doch im Anfang schon als solcher und erwirbt seine Würde nicht erst im Laufe seines Lebens, wie z. B. einen Führer- oder Angelschein. Ein Mensch ist eben kein Stein, sondern in seinen Dispositionen als vom gleichen Typ identifiziert, es gilt als Mensch. Sich zu sich selbst als menschliche Person bilden, ist genau jener Prozess in dem notwendig Anerkennung immer schon geltender Menschenwürde stattfinden muss. Da aber die Bereiche Entwicklung, Entfaltung und Freiheit je wieder in unendliche Mannigfaltigkeit hinein geöffnet sind, ist der Bildungsprozess nie abgeschlossen, sondern immer nur aktuell realisiert. Das heißt auch, dass ich die Anerkennung der Menschenwürde immer neu aktualisiere, in der Biertischkonversation, beim Tanz oder in der Vorlesung. Menschenwürde als grundlegender Wert der menschlichen Person kann nicht geleugnet werden, ohne dabei sich selbst, den anderen und die ganze Welt radikal in Frage zu stellen.

Schlussbemerkung

Die scheinbar sperrige Beziehung von Bildung der menschlichen Person und Menschenwürde lässt sich unter phänomenologischer Perspektive in klareres Licht rücken. Das heißt selbstverständlich nicht, dass damit das Problem der Realisierung von Bildung der menschlichen Person und Anerkennung der Menschenwürde gelöst ist, aber der Bereich aller möglichen Realisierungen ist über die essentielle Bezüglichkeit beider Phänomene deutlich abgesteckt. Bildung der menschlichen Person als psychophysische Entwicklung, geistige Entfaltung und zu verantwortende Freiheit setzt notwendig immer schon Anerkennung der Menschenwürde als grundlegenden Wert der menschlichen Person voraus, denn sonst wäre eine Bedingung der Möglichkeit für alles weitere allzu Menschliche schon gar nicht mehr gegeben. Die Anerkennung der Menschenwürde fundiert die Bildung der menschlichen Person. Damit ist Bildung auch nicht beliebig möglich, sondern nur im Rahmen geltender Menschenwürde. Alle Akte jenseits geltender Menschenwürde, müssen als etwas anderes betrachtet werden als Bildung der menschlichen Person.

Anmerkungen

- 1 Im Folgenden gebe ich eine Pointierung meiner Darstellung RENÉ RASCHKE, „Bildung der menschlichen Person“, in: HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ / RENÉ KAUFMANN / HANS RAINER SEPP (Hg.), *Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit*, Dresden 2011 (in Vorbereitung) und DERS., „Entwicklung – Entfaltung – Freiheit. Das Personenverständnis im phänomenologischen Frühwerk Edith Steins mit Blick auf den Bildungsbegriff“, in: *Katholische Bildung* (Verbandsorgan des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen e.V.) Jahrgang 112, 2 (2011), S. 49–58. Vgl. dazu auch CORDULA HADERLEIN, *Individuelles Mensch-Sein in Freiheit und Verantwortung. Die Bildungsidee Edith Steins*, Bamberg 2009.
- 2 METTE LEBECH, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg 2009. Eine Pointierung auf Deutsch erscheint unter dem Titel „zum Problem der Menschenwürde“, in: Susan Gottlöber / René Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung*. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden: Thelem 2011, S. 253–262.

Literatur

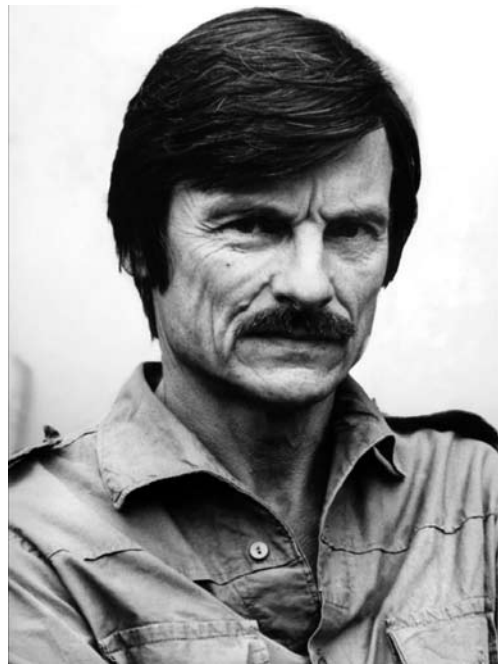
- CORDULA HADERLEIN, *Individuelles Mensch-Sein in Freiheit und Verantwortung. Die Bildungsidee Edith Steins*, Bamberg 2009.
- METTE LEBECH, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg 2009.
- RENÉ RASCHKE, „Bildung der menschlichen Person“, in: HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ / RENÉ KAUFMANN / HANS RAINER SEPP (Hg.), *Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit*, Dresden: Thelem 2011.
- „Entwicklung – Entfaltung – Freiheit. Das Personenverständnis im phänomenologischen Frühwerk Edith Steins mit Blick auf den Bildungsbegriff“, in: *Katholische Bildung* (Verbandsorgan des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen e.V.) Jahrgang 112, 2 (2011), S. 49–58.

Notizen zu Tarkovskys Opfer – Film

FRIEDRICH HAUSEN, M.A.

Was an diesem Film besonders interessant sein mag, ist, dass das Opfer als religiöser Akt hier nicht aus ethnologischer Sicht thematisiert wird, als etwas, das weit zurück liegt in primitiveren Kulturen, sondern als etwas, das eine reale Möglichkeit für moderne Akteure darstellt, ohne dass diese dazu in einen gemeinschaftlichen Kult integriert sein müssten. Tarkovsky interessiert sich für die verändernde Kraft von Opfern. Seine eigenen Äußerungen dazu sind nicht viel klarer, als die Geschehnisse im Film: Das Opfer, wie es Alexander in einem „existenziellen Zustand“ vollzieht, bedeutet laut Tarkovsky ein Durchbrechen der herkömmlichen Handlungs- und Geschehnislogik und provoziert schon darum eine Veränderung der Wirklichkeit. Man kann diesen Gedanken auf zweierlei Weise deuten: Entweder man nimmt eine magische Beziehung zwischen dem Opfernden und der Welt an, derart, dass mit dem Akt des Opfern eine unmittelbare Beeinflussung von Geschehniszusammenhängen möglich ist, die dem Akteur auf alltäglichem Wege niemals zugänglich wäre, ein Wirken auf die Weltgeschichte, wie es auch an der Oberfläche der filmischen Erzählung Tarkovskys geschieht. Oder man begnügt sich damit, dass im Opfern die Bedeutungen verschoben werden. Der Vollzug jenseits der herkömmlichen Handlungslogik generiert dann gleichsam neue Bedeutungen und neuen Sinn, da intentionales Handeln vielleicht nur schwer ohne Sinn sein kann. Wer opfert, der opfert für etwas. Wenn dieses, wofür er opfert, zunächst bedeutungslos ist und ohne Gewicht, vielleicht nur ein Gespinnst, eine romantische Idee, dann gewinnt es spätestens dann wirkliches Gewicht und Bedeutung, wenn derjenige, der dafür opfert, in seinem Opfer nicht scheitert. Man könnte dies eine existenzphilosophische Deutung des Opferaktes nennen, während die vorhergehende Deutung eine magische ist.

So doppeldeutig und letztlich unausbuchstabiert die Idee der Wirkmächtigkeit des individuellen Opferaktes bei Tarkovsky ist, so doppeldeutig ist auch die im Film erzählte Geschichte. Der Protagonist, Alexander, ist ein Intellektueller, ehemals Schauspieler, jetzt Journalist und Dozent für Ästhetik. Er ist verheiratet, hat zwei Kinder und ist offensichtlich krank. Eine schwarz-weiße Traumsequenz im ersten Viertel des Films setzt ein, nachdem Alexander die Besinnung verlor und stürzte. Es folgen noch weitere Traumsequenzen, doch der gesamte mittlere Teil des Films ist in einem farbbarmen Dämmerlicht gehalten, so dass er sich wie in einer unentschiedenen Zwischenzone zwischen Traum und Wirklichkeit bewegt. In dieses zweideutige Licht fällt die Szene, in der über das Fernsehen die Nachricht von einem Atomkrieg kommt, Alexanders Gebet und Versprechen gegenüber Gott, seine Begegnung mit dem sonderlichen Briefträger Otto, der ihn bedrängt, zu dem fremdartigen Dienstmädchen Maria zu gehen, mit ihr zu schlafen, da sie eine Hexe sei, die alles rückgängig machen könne und Alexanders Besuch bei Maria. Erst nach all diesen Ereignissen kommt wieder volles Licht. Die filmische Erzählung im Dämmerlicht wirkt inkonsistent, wie ein gesprungenes Bild. Die Ereignisse scheinen oft zusammenhanglos oder einem bloßen irrationalen Rhythmus zu folgen. In manchen Geschehnisverläufen ist es, als könnten die Ereignisse in beliebiger Reihenfolge umgestellt werden. Hat Alexander den



Andrei Arsenjewitsch Tarkowski (4.4.1932–29.12.1986)

ganzen mittleren Teil des Films nur geträumt? Hat er am Ende, als er sein Haus anzündet, die Familie verlässt und das Gelübde einlöst, nie wieder zu sprechen, nur die Konsequenz aus etwas Unwirklichem gezogen, aus einer skandalösen Medienlüge, eine bedauerliche Konsequenz aus einem Traum?

Bei aller Offenheit der filmischen Parabel scheint es klar, dass Tarkovskys Sympathien bei Alexander liegen. Er wird kaum der Auffassung sein, dass es falsch wäre, was Alexander tat, und dass er zu bedauern sei, weil er verworrenen Hirngespinnsten zum Opfer fiel. Auch die teils bis zur Lächerlichkeit ambivalente Gestalt des Briefträgers Otto erscheint nicht als ein Negativbild. In dem Film erscheint er als wirklicher Bote. Seine Versponnenheit ist die Voraussetzung, zwischen den Welten vermitteln zu können. Aber was geschah wirklich? Besuchte der Briefträger wirklich Alexander, um ihn zur Hexe zu schicken? Manche Indizien am Schluss des Films weisen darauf hin. Ist er aber wirklich ein Weiser, als der er sich ausgibt, einer, der Einblick in die tieferen magischen Schichten der Wirklichkeit hat? Und der Atomkrieg in dem Film, ist er wirklich die Katastrophe, die Alexander mit dem Opfer abzuwenden sucht, oder ist es nicht vielmehr ein innerer Krieg, ein Bild für die gesellschaftliche Tendenz eines einseitig technischen Fortschritts, die seine Monologe zu Beginn des Films thematisieren? Das sind Fragen, die sich der Zuschauer des Films stellen kann.

Das Opfer selbst zeigt eine merkwürdige Synthese aus heidnischen und christlichen Elementen. Überhaupt stellt sich das Unbedingte oder Heilige in diesem Film in einem denkbar ambivalenten, vermischten und vordergründig unglaubwürdigen Gewand dar. Alexander ist kein moralisch überzeugender religiöser Akteur, sondern schwach, und letztlich in

seinen rücksichtslosen Monologen verrannt, wie auch die Opferhandlung selbst unglaubwürdig scheint, vielfältig gebrochen; der Weg zu Maria, die Überredung, das Anzünden des Hauses. Maria selbst, eine einsame, aus Island kommende Frau, ist in ihrer Natürlichkeit und Einfühlsamkeit die positivste, glaubwürdigste Figur in dem Film. Otto deklariert sie

zu einer Hexe. Ob sie selbst sich als eine solche ansieht, bleibt im Film dunkel. Alexander geht zu ihr, wie unter Schock (auch geschockt von der Fremdheit seines eigenen Tuns) und spricht nicht offen über die Bewandnis seines Kommens. Bereits Otto hatte nicht geradeheraus, sondern in entscheidenden Dingen vieldeutig gesprochen. Die „sakrale“ Handlung entbehrt klarer Kommunikation – es scheint, dass hier das Objektive einer als absolut geglaubten Macht die Intersubjektivität zum Verstummen bringt. Die kommunikative Unzugänglichkeit des Geschehens geht einher mit einer geradezu provozierenden moralischen Ambivalenz. Der originär religiöse Akt ist in seiner moralischen Inkommensurabilität unvereinbar mit sozialen Ordnungen und daher auch unvereinbar mit Institutionalisierungen.

Eine weitere Provokation dieses Film mag darin liegen, dass hier sagenhafte Figuren, wie sie in Fantasyfilmen auftauchen – eine Hexe, ein Magier und Seher – ernsthaft in eine alltägliche Welt platziert scheinen. Ob Ottos und Marias magische Eigenschaften und ob die Kraft von Alexanders Gebet und seiner Opferbereitschaft lediglich die Produkt einer erkrankten Phantasie sind, oder nicht, bleibt offen. In dem Film wird derjenige, der die Frage nach der Wirklichkeit einer supranaturalen Welt stellt, keine klare Antwort erhalten, vielleicht genauso wenig wie im wirklichen Leben. Vielleicht aber besteht eine indirekte Antwort dieser realistischen Parabel darin, dass es auch unter rationalen Maßstäben keine negative Antwort geben wird und damit kein modernes Wissen die Möglichkeit einer konkreten Erfahrung von Gott ausschließt.



Die Würde des Geborensseins

ANNA MARIA MARTINI, M. A.

Dieser kleine Artikel ist, verbunden mit einem ganz großen Dank, meiner lieben langjährigen Mentorin und Chefin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz gewidmet. Viele Einsichten gerade in die Bedeutung der Leiblichkeit, in die großartige Gabe des Daseins sind Frucht langjähriger Zusammenarbeit mit ihr und einer starken Verbundenheit auch auf christlich-spirituelle Ebene. Frau Professorin Gerl-Falkovitz hat vielfach als geistige Mutter gewirkt und in diesem Sinne oft im sokratischen Sinne Geburtshilfe geleistet. Und wie bei jeder physischen Geburt gewinnt das Dasein auch bei geistigen „Geburten“ an Fülle und damit an Zuwachs von Lebendigkeit. Das kann nicht ohne Konsequenz für ein Würdeverständnis bleiben, das sich vom *lebendigen Personsein* her versteht. Der Titel des Artikels möchte deshalb auf die Frage des „Warum“ unseres Würde-Status auf einen bislang eher wenig beachteten – aber in letzter Zeit immer stärker ins Bewusstsein tretenden – Aspekt verweisen, nämlich auf die Faktizität unseres Daseins in der *Weise des Geborensseins*. Würde kann nicht von irgendjemandem verliehen werden, ebenso wenig wie Personalität.

„Personalität ist ein Status, und zwar der einzige Status, der nicht von anderen verliehen wird, sondern jedem natürlicherweise, kraft seiner Existenz, zukommt. Personalität ist ein Status, aus dem sich Achtungsansprüche ergeben. Der Person kommt deshalb Würde zu kraft ihrer Existenz – nicht auf Grund von Verdienst oder Zuerkennung.“¹



Die Würde der Person wurde im Laufe der Geistesgeschichte häufig mit ihrer Vernunftbegabung, als eine Fähigkeit der „Transzendierung über das Weltliche“² hinaus, in Verbindung gebracht. Die Möglichkeit einer solchen Transzendierung wurde in erster Linie vom Tod her gelesen:

„In der Tat, die abendländische Philosophie entfaltet sich im Schatten des Todes bereits zu Beginn mit der platonischen Bestimmung der Philosophie als einem ‚Sterben-Lernen‘. In der christlichen Weltanschauung ebenso wie in der platonischen Metaphysik war der Zusammenhang von Mensch und Absolutem durch das Verhältnis zum eigenen Tod bestimmt.“³

Der Tod als einzig subjektiv erfahrbare Größe ist in seiner Radikalität vollkommen unbezüglich und mit Entleiblichung verbunden.⁴ Die Gerichtetheit und Versenkung der eigenen Seele nach innen – als Weg zur Wahrheit und damit zur Wirklichkeit –, wie dies viele Kulturen als ein „Sterben vor dem Sterben“ kennen, ist allerdings nur eine Dimension der Wahrheitsfindung, zu der eine zweite notwendig hinzukommen muss. Denn: Hier bleibt der, die bzw. das *Andere* außen vor und kommt nicht in den Blick. Das „Andere“ wäre insbesondere die *geschlechtliche Leiblichkeit*, und der bzw. die Andere ist der *andere Mensch in seinem konkreten leiblichen Dasein*.

Ist also auch von dort her Würde thematisierbar und Transzendenz – auf Wahrheit hin – denkbar?

Dies ist notwendig der Fall, denn so etwas wie eine Ich-Konstitution und eine damit verbundene Selbsterkenntnis ist ausschließlich im intersubjektiven Kontext denkbar und auch nur dort anzutreffen. Wirkliches Selbstbewusstsein impliziert das Bewusstsein eines *Sich-Verdankt-Seins* durch Andere(s). Nicht zuletzt deshalb ist Geburt in den meisten Kulturen *auch Heilsgeschehen*, das *Geheimnis des Werdens* als Sinnhorizont verdeutlichend und dem häufig im Vordergrund stehenden Prinzip des Vergehens entgegengesetzt.

Anmerkungen

- 1 MANFRED SPIEKER, „Menschenwürde und In-Vitro-Fertilisation. Zur Problematik der Zertifizierung der Zeugung“, in: *Imago Hominis*, Bd. 13, Heft 2, Wien 2006, S. 148.
- 2 TATIANA SHCHYTTSOVA, „Memento nasci: Zur Aktualität der Lehre von Diotima für die gegenwärtige Philosophie des Miteinanderseins“, in: *Rundbrief* Nr. 33, Dresden 2009, S. 10.
- 3 Ebd.
- 4 Vgl. ebd.

III. REZENSIONEN

Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* (2008/2009).

DR. MATTHIAS WUNSCH (WUPPERTAL)

Blickt man auf die philosophische Diskussion in Deutschland seit den 1990er Jahren, so ist festzustellen, dass die von Max Scheler und Helmuth Plessner begründete Philosophische Anthropologie zu einem der zentralen Arbeitsfelder geworden ist. Diese Diskussion sollte auch außerhalb des engeren philosophischen Kontextes Interesse erregen können. Einen herausragenden Forschungsbeitrag zur Philosophischen Anthropologie stellt die 2008 erschienene umfangreiche Monographie Joachim Fischers dar. Sie sammelt, organisiert und bündelt eine überwältigende Menge an realgeschichtlichem sowie philosophiehistorischem Material und entwickelt eine anspruchsvolle systematische These zur Identität des Denkansatzes der Philosophischen Anthropologie.

Grundlegend für Fischers Ansatz ist die Unterscheidung zwischen philosophischer Anthropologie mit kleinem „p“ und Philosophischer Anthropologie mit großem „P“ (483 ff.). Unter ersterer versteht Fischer eine philosophische *Disziplin*; eine Disziplin, die von anderen solchen Disziplinen abzugrenzen ist, etwa von der Erkenntnistheorie, der Ethik, der politischen Philosophie und der Sprachphilosophie. Demgegenüber handelt es sich bei der Philosophischen Anthropologie mit großem „P“ um einen spezifischen *Denkansatz* des 20. Jahrhunderts, der von anderen solchen Ansätzen unterschieden werden kann, etwa von der Phänomenologie, dem Logischen Empirismus, der Existenzphilosophie und der Kritischen Theorie. Der Denkansatz „Philosophische Anthropologie“ wird durch einen bestimmten Textkorpus bzw. eine bestimmte Denkergruppe inauguriert. Fischer zählt zu dieser Gruppe vor allem Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, aber auch Erich Rothacker und Adolf Portmann.

Im Titel von Fischers Buch ist der Denkansatz gemeint, nicht die gleichnamige philosophische Disziplin. Der Untertitel lautet daher „Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts“. Die Studie ist nach einer kurzen „Einführung“ in zwei Teile gegliedert, die von der „Realgeschichte“ und der „Philosophiegeschichte“ des Denkansatzes handeln. Es enthält außerdem ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie eine Zeittafel, ein Personen- und ein Sachregister.

Der erste Teil hat mit 460 Seiten fast den vierfachen Umfang des zweiten Teils. Er stellt hinsichtlich der Materialfülle und des souveränen Umgangs mit ihr eine einzigartige und beeindruckende wissenschaftsbiographische Studie zur Philosophischen Anthropologie dar, die zudem spannend zu lesen ist, da es Fischer (auch unter Zuhilfenahme unveröffentlichter Quellen) gelingt, das direkt und indirekt bestehende Kommunikationsnetz der Akteure, die den Denkansatz getragen und begleitet haben, zu entziffern. Fischer datiert den Beginn der Bildungsgeschichte des Ansatzes auf das Jahr 1919, in dem Plessner, um sich zu habilitieren, an die Kölner Universität wechselte, an der der 18 Jahre ältere Scheler seit Beginn des Jahres als Professor für Philosophie und Soziologie tätig war (23). Den Ausklang setzt er mit dem Jahr 1975, als ein Scheler

zum 100. Geburtstag gewidmeter Sammelband erschien, in dem Gehlen und Plessner sich noch einmal auf je eigene Weise mit Scheler bzw. seiner Anthropologie auseinandersetzen (471–476). Zwischen diesen Stationen liegt die „Geschichte von Entstehung, Durchbruch, Krise, Fortsetzung, Konsolidierung, Wirkung und Dämmerung“ des Denkansatzes (17), die von Fischer mit einer „auf die verschiedenen Protagonisten gleich verteilten Aufmerksamkeit“ rekonstruiert wird (22).

Da Fischer nicht nur den Denkansatz selbst, sondern ausführlich auch sein geistiges Umfeld und seine Wirkungsgeschichte in den Blick bringt, liefert seine Studie zugleich einen wichtigen Beitrag zur Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Die Wirkungsgeschichte etwa wird mit Blick auf verschiedene Disziplinen nachgezeichnet: die Biologie und Naturphilosophie (359 ff.), die Psychologie, medizinische Anthropologie sowie Psychiatrie (373 ff.) und die Philosophie (432 ff.). Dem Einfluss des Denkansatzes auf die bundesrepublikanische Soziologie widmet Fischer besondere Aufmerksamkeit, nicht zuletzt, weil Gehlen und Plessner seit 1947 bzw. 1951 soziologische Lehrstühle innehatten (212 f., 274 ff.). Im Mittelpunkt steht dabei die Zeit ab dem Ende der 1950er bis zum Ende der 1960er Jahre (383–432). Fischer identifiziert in den Debatten um die „Ortsbestimmung der deutschen Soziologie“ (Schelsky) und um die Kategorie der „sozialen Rolle“ im Anschluss an Ralf Dahrendorfs *Homo Sociologicus* die philosophisch-anthropologisch geprägte Soziologie als dritten eigenständigen Theorieansatz neben der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno) und der „Kölner Schule“ (René König), um diesen Ansatz dann an den Beispielen der Arbeit von Heinrich Popitz, Hans Paul Bahrdt, Helmut Schelsky und Dieter Claessens weiterzuverfolgen. Auch P. L. Bergers und Th. Luckmanns an der New School of Social Research in New York entwickelter Brückenschlag zwischen Philosophischer Anthropologie und Sozialphänomenologie findet in diesem Zusammenhang Beachtung.

Trotz ihrer Fruchtbarkeit konnte sich die Philosophische Anthropologie selbst im Unterschied zu anderen philosophischen Denkansätzen des 20. Jahrhunderts nicht als eigenes Theorieprojekt festigen und etablieren; es kam zu keiner der Phänomenologie oder der Kritischen Theorie vergleichbaren philosophisch-akademischen Traditionsbildung. Fischer stellt dafür drei Gründe heraus: (i) die permanenten Rivalitäten und zuweilen Feindschaften innerhalb der Theoretikergruppe, (ii) die äußeren Störungen „durch interessierte Dritte“ (Heidegger, die Frankfurter Schule, die Dilthey-Schule) und (iii) nach 1945 Gehlens und Plessners Bindung an soziologische Lehrstühle (499–501).

Der zweite „Zur Philosophiegeschichte des Ansatzes“ betitelte Teil der Studie geht weit über das hinaus, was man von einer Philosophiegeschichte erwarten darf. Fischer entwickelt hier in transparenter und pointierter Weise die systematische These, dass Philosophische Anthropologie überhaupt ein genu-

iner und zusammenhängender philosophischer Denkansatz ist, der durch ein bestimmtes Theorieprogramm konstituiert wird, das von verschiedenen Denkern geteilt wird (479, 488). Die bisherige Forschung zur Philosophischen Anthropologie habe dies übersehen, weil sie zu sehr auf einzelne Autoren bezogen, also Teil vor allem der Scheler-, Plessner- oder Gehlenforschung sei, und dazu neige, die Differenzen der Autoren, sofern sie diese miteinander ins Gespräch bringt, überzubetonen statt sich um einen „systematischen Begriff einer Theoriegemeinschaft“ zu bemühen (493–495). Fischer selbst entfaltet einen starken Begriff einer solchen Gemeinsamkeit im Rückgriff auf das Konzept eines „Identitätskerns“ (505 f.), den er zunächst allgemein und ohne Bezug auf die genannten Autoren durch die Aufstellung von sieben Merkmalen charakterisiert, die den spezifischen Modus der Kategorienbildung der Philosophischen Anthropologie beschreiben sollen (519 ff.). Daran anschließend weist er im Einzelnen auf, dass genau diese Art der Kategorienbildung für die Positionen Schelers, Plessners, Gehlens, Rothackers und Portmanns charakteristisch ist (526 ff.). Damit hat seine These vom Identitätskern der Philosophischen Anthropologie ihre Gestalt gewonnen.

Doch droht der Identitätskern angesichts der Vielfalt der Positionen der genannten Protagonisten nicht brüchig zu werden? Um dem entgegenzuwirken, unterscheidet Fischer zwischen tatsächlichen und bloß vermeintlichen Differenzen zwischen diesen Positionen. In der Forschung ist es nicht unüblich, signifikante Unterschiede in der Theoriestruktur bzw. dem Philosophiebegriff Schelers, Plessners und Gehlens zu markieren: Schelers Anthropologie wird dann im Vergleich zu der Plessners für dualistisch und metaphysisch gehalten und Gehlens Anthropologie im Vergleich zu den Theorien von Scheler und Plessner für naturalistisch und bloß erfahrungswissenschaftlich bzw. unphilosophisch. Fischer versucht – etwas knapp – nachzuweisen, dass diese Gegenüberstellungen bloß vermeintliche Differenzen zum Ausdruck bringen (552–556), und wendet sich dann den seines Erachtens unbestreitbaren Differenzen zu. Die Strategie, die er hier zur Verteidigung seiner Identitätskernthese wählt, besteht darin, diese Differenzen „vom Identitätskern her [zu] explizieren“, um sie als Differenzen *im* Identitätskern kenntlich zu machen (558 ff.).

Nachdem Fischer den Identitätskern der Philosophischen Anthropologie gewissermaßen von innen verfügt hat, grenzt er den Denkansatz in einem letzten Argumentationsschritt systematisch gegen konkurrierende Denksätze ab (576 ff.). Das Ziel ist dabei nicht, die Überlegenheit der Philosophischen Anthropologie zu erweisen, sondern noch einmal ihre Kenntlichkeit zu erhöhen. Fischer markiert ihre Differenzen zum Neukantianismus, zur evolutionären Verhaltens- und Erkenntnistheorie, zur Phänomenologie, zur Existenzphilosophie, zum Pragmatismus, zur Kritischen Theorie, zum sozialontologischen Denkansatz, zum Strukturalismus, zur Theorie sozialer Systeme und anderen Paradigmen.

Aufgrund ihres großen inhaltlichen Reichtums, der Vielzahl ihrer Bezüge und ihres prägnanten systematischen Profils wird Fischers Studie auf nicht absehbare Zeit ein maßgeblicher Referenztext zur Philosophischen Anthropologie sein. Sie hat ganz zu Recht bereits eine außergewöhnlich große und breite Aufmerksamkeit auf sich gezogen; das zeigt sich zum einen darin, dass schon im Jahr nach ihrem Erscheinen eine Neuauflage erschien, und zum anderen in der Vielzahl von Besprechungen in philosophischen und soziologischen Zeitschriften sowie in Tageszeitungen. Trotz der insgesamt positiven Reaktion, zeichnen sich in einem wichtigen Punkt der bisherigen Rezeption bereits Grundzüge einer Kontroverse ab: Die Merkmale, mit denen Fischer die Grenze des Identitätskerns zieht und die als jeweils notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zum Denkansatz fungieren, werden von einigen Forschern für zu eng und von anderen für zu weit gehalten. Doch womöglich ist auch das merkmals-theoretische Modell, mit dem Fischer arbeitet, unangemessen. Denn das Bestehen und die Identifizierung von Denksätzen oder, mit Thomas Kuhn gesprochen, von „Paradigmen“ setzt nicht unbedingt eine Liste von definierenden Kriterien voraus. Auf der systematischen Ebene besteht also hinsichtlich der Identität der Philosophischen Anthropologie noch Klärungsbedarf. Auf der historischen Ebene dürfte dies nur noch eingeschränkt der Fall sein.

Besprochener Titel

JOACHIM FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denksrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br./München: Alber 2008, 684 S., € 48. – Neuauflage: 2009, 688 S., kartoniert, € 39.



Spurensuche am Rande des Fassbaren – „Lévinas' Ethik im Kontext“ (2005)

ECKARDT LINDNER

Das Denken Emmanuel Lévinas ist eines, das die Kraft besitzt uns erzittern zu lassen, urteilte Jacques Derrida einst über den Denkweg dieses außergewöhnlichen Geistes.

Die Lautstärke mit der sich die neuen Ansätze Lévinas' damals Gehör zu verschaffen suchten, wirkt auch heute noch als Echo nach und lässt aktuelle Forschungen wieder von ihrer Wucht zehren.

Der vorliegende Band „Lévinas' Ethik im Kontext“, herausgegeben von Christian Kupke, ist gleichsam Indikator dieser Tendenz, sowie Beitrag zur Entwicklung. Im Rahmen eines Workshops der „Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche“ im Jahre 2001, versammelten namhafte Lévinasforscher Beiträge, dafür bestimmt den interdisziplinären Diskurs rund um Lévinas' Denken anzufachen.

Das direkte Gespräch von Hans-Joachim Lenger mit Emmanuel Lévinas selbst bildet Anfang, eigenwillige Einführung und gleichzeitig Rahmen des Buches. Das Gespräch beginnt mit einem gewaltigen Aufriss, in dem Lévinas über seinen Denkweg von Husserl her und seine Verbundenheit mit dem Judentum berichtet. All das wird aber bald eingeholt und umschlossen von dem Aspekt, auf den das Gespräch unweigerlich hinsteuert. Es ist Lévinas' Lebensthema: Der Andere, die konkrete Begegnung von Mensch zu Mensch, in der sich die Verantwortung und das Heilige des Menschen offenbart. Im Antlitz, so Lévinas, begegnet uns der Andere als nackt und verwundbar, als ein Bettler für den wir verantwortlich sind. Die Wortgewalt Lévinas' bricht sich auch im Gespräch Bahnen. Der Andere bricht im Anschluss ins Denken selbst ein, indem dieses erst durch die Sprache möglich wird, welche wiederum nur in der Begegnung Bedeutung hat. Die sprachlose Reduktion Husserls verblasst hinter der ethischen Intensivierung Lévinas'. Doch gerade als die Transzendenz des Anderen jedes Sprechen über ihn zu verbieten droht, erklärt Lévinas wie man durch „Spurensuche“ im Alltäglichen, den Einfluss des Anderen nachvollziehen kann. Selbst bleibt der Andere uneinnehmbar und unbegreiflich, doch die Spuren seines Wirkens sind sichtbar. Nahtlos leitet Lévinas das Gespräch zu einer Szene aus Wassili Grossmanns „Leben und Schicksal“, mit der er illustrieren will, dass das Antlitz sich nicht nur im Gesicht, sondern im ganzen Leib zeigen kann. Nach einem kurzen Schwenk zur politischen Philosophie Lévinas' und dem damit verbundenen Ruf des Wissens beendet er das Gespräch mit einer Kritik an Buber. „Keine Reziprozität!“, so das harte Lévinas'sche Urteil: Der Andere steht mir nicht so gegenüber wie ich ihm. Der Andere ist immer wichtiger.

Der thematisch erste Teil versucht Lévinas mit den Wurzeln auszugraben. Dem Versuch die feine Linie nachzuzeichnen, die von Husserls eher unbekannten Studien zur Entfremdung und Negativität zu Lévinas' Konzeption der Transzendenz des Anderen führt, folgt der etwas größere Schwung den Lévinas'schen Denkweg von Husserl aus an der Intentionalitätsthematik entlang zu verfolgen. Ein Rekurs auf Heidegger und seine Voreiligkeit im Denken des Anderen beendet den Themenblock.

Der, sein Leben lang verfolgte, Emmanuel Lévinas versucht in seinem 1974 erschienen Buch „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“¹ (dt.: „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“) etwas unerhörtes, indem er mit „Besessenheit“, „Trauma“ und „Psychose“, Begriffe in den phi-



losophischen Diskurs bringt, die mit einer Gewalt ins Denken einbrechen, dass sie selbst die Sprache nicht intakt lassen. Diese Brüche im Logos, das Zerreißen des Denkens, mit sprachwissenschaftlicher Akribie und philosophischer Reflexion nachzuvollziehen, jedoch nicht zu schließen, wird zu Beginn des zweiten Themenblocks versucht. In jenem wird angestrebt Lévinas aus der Schale der Philosophie zu lösen und neu zu kontextualisieren. Mit Luther und Barth wird dabei im Lévinas'schen Kontext das „Einfallen Gottes ins Denken“ skizziert, in dem die Erfahrung selbst zusammenzubrechen scheint. Strukturiert mit prosaischem Unterton kann sich der Leser im Folgenden der unendlichen Negativität, der schieren Überforderung des Denkens und der damit verbundenen Angst, welche auch in Lévinas' Werk zu finden ist, nähern.

Der Versuch die Spannung im Denken des Dritten im Rahmen der politischen Überlegungen Lévinas' zwischen „Totalité et Infini“² (dt.: „Totalität und Unendlichkeit“) und seinem zweiten Hauptwerk „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“ (dt.: „Jenseits des Sein oder anders als Sein geschieht“) aufzuzeigen und die damit verbundene Kritik, sowie der Marathonlauf durch das Denken des Anderen, vorbei an Kant, Hegel, Benjamin und Lacan, hin zu Lévinas, bilden einen eigenständigen, fast essayistischen Komplex.

Was durch die Inhaltsangabe bereits durchschien, kann jetzt als Gewissheit bestätigt werden: Die Beiträge sind nicht nur auf den ersten Blick sehr heterogen, vielleicht nur durch den Themenaufriß im vorangestellten Interview zusammengehalten. Doch gerade darin zeigt sich, was vom Herausgeber Kupke immer wieder betont wird, die unglaubliche Breite des Lévinas'schen Denkens. Ständig läuft es Gefahr unter einigen ausgewählten Begriffen, wie „der Andere“, subsumiert zu werden und damit in sich selbst zu versinken. Stattdessen wird hier gerade auf die Vielfältigkeit, ja teilweise sogar die Unvereinbarkeit einiger Gedanken, hingewiesen.

Die Mannigfaltigkeit und Fruchtbarkeit dieses Phänomenologen hat in den letzten Jahren schon vermehrt zur Einbettung seiner Konzeptionen in Pädagogik³, Soziologie⁴, Medizin⁵ etc. geführt. Zweifellos ist er im interdisziplinären Diskurs angekommen. Die Frage ist nur, ob er bereits in voller Gestalt seinen sicheren Stand behauptet oder nur eine, an bestimmten Begriffen hängende, Karikatur des Denkers. Mit diesem neuen Problemaufriß wird der Vereinfachungstendenz entschieden entgegengewirkt. Es zeigt sich wieder einmal mit welcher

Heftigkeit sein Denken auch in die Bereiche der Politik, Psychologie und Philologie drängt.

Doch bei aller interdisziplinären Horizontöffnung bleiben die Beiträge eben auf jene beschränkt. Der geöffnete Horizont bewegt sich selbst auch wieder nur im bereits von Lévinas gesteckten Rahmen. Kritik an dieser immanenten Einschränkung findet sich eigentlich bloß im Aufzeigen der Spannung in Lévinas' politischen Denken und in vorsichtigen Herausforderungen Lengers. Der Zweck der Texte bestimmt leider auch ihre Fähigkeit zur Kritik.

Lévinasnovizen können besonders im Interview mit Lenger Ansätze für ihre Beschäftigung mit dem großen Phänomenologen beziehen. Dem Lévinaskenner wird vor allem die thematische Breite, aber auch der teilweise zu kritiklose Umgang mit ihm ins Auge fallen.

Was dieses Buch abschließend zu leisten vermag ist der Versuch ein interdisziplinäres Netz zu spinnen aus den Fäden der Lévinas'schen Philosophie, ohne viele Sprengsätze.

Doch bleibt neben allen fach- und sachinternen Diskussionen am Ende auch das Gefühl übrig, dass auf eine begrüßenswerte Tendenz in der Forschung verweist, insofern die interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurse verstärkt die ihnen konstitutiv zugrundeliegende konkrete Begegnung mit dem Menschen berücksichtigen: Versucht man jedoch diese zu denken, kommt man an Lévinas nicht vorbei.

Anmerkungen

- 1 EMMANUEL LÉVINAS, *Jenseits des Sein oder anders als Sein geschieht*, Freiburg: Alber 1998.
- 2 EMMANUEL LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuche über die Exteriorität*, Freiburg: Alber 2002.
- 3 DANIEL BUDKA, *Der Andere. Mit Emmanuel Lévinas die gesellschaftliche und schulische Integration behinderter Menschen neu denken*, Marburg: Tectum 2006.
- 4 STEPHAN MOEBIUS, *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt a. M.: Campus 2003.
- 5 JOCHEN TAUPITZ (Hg.), *Handeln und Unterlassen. Ethik und Recht in den Grenzbereichen von Medizin und Psychologie*, Heidelberg: Springer 2003.

Besprochener Titel

CHRISTIAN KUPKE (Hg.), *Lévinas' Ethik im Kontext* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche, Bd. 4), Berlin: Parados 2005, 190 S., 15,00 €.



Es lebe der Mensch!

Józef Tischners *Streit um die Existenz des Menschen* (2010)

ENRICO SPERFELD

„Der Baumeister von Auschwitz und Kolyma würde gern beweisen, dass er an nichts Anteil hat, dass alles ohne ihn und hinter seinem Rücken zustande kam. Um den Freispruch zu begründen, gibt er die Perspektive einer Vernichtung des Menschen vor. Um den Freispruch zu begründen, gibt er die Perspektive einer Vernichtung des Menschen vor. Was der Hölle nicht gelang, versucht der Mensch zu leisten.“ (83)

Nach dem unvorstellbaren Leid, das Faschismus und Stalinismus über die Welt gebracht haben, stellt sich die Frage nach dem Wesen des Menschen besonders eindringlich. Gibt es den Menschen als Menschen überhaupt noch, wenn er sich so unmenschlich zeigt wie in Auschwitz und Kolyma? Man kann sich nicht nur darüber streiten, man muss sich darüber streiten. Dies jedenfalls ist die Auffassung Józef Tischners (1931–2000), dessen letzte große Monografie den Titel *Der Streit um die Existenz des Menschen* trägt. Der *Streit* erschien 1998, wenige Monate vor Tischners Tod, in polnischer und 2010 in deutscher Sprache.

Als Pole wurde Tischner durch die Erfahrung totalitärer Macht – unter der Besatzung seines Landes durch faschistische deutsche Truppen und später im sozialistischen, durch die Sowjetunion bevormundeten Staat – mit der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen konfrontiert. Als Philosoph forderten ihn solche Theorien zum Streit um diese Frage heraus, die zur Erklärung des menschlichen Wesens „ontologisch“ beim *Sein* ansetzen. Dazu zählte für Tischner nicht nur der Staatsmarxismus und dessen dogmatische Auslegung der marxischen Formel *Das Sein bestimmt das Bewusstsein*, sondern auch der Neuthomismus, der von der einzigen katholischen Universität des Ostblocks in Lublin aus die katholische Philosophie bestimmte. Damit wurde der Priester Tischner nicht nur für den Staat, sondern auch innerhalb der Kirche zu einem unbequemen kritischen Geist. Als charismatischer Publizist und Prediger war der Krakauer Philosophie-Professor, der durch sein Engagement für die *Solidarność*-Bewegung 1980 ins Licht der polnischen Öffentlichkeit gerückt war, gleichermaßen beliebt und gefürchtet.

Der gegenüber dem Anderen gelähmte Mensch

Den Schlüssel zum Verständnis des Menschen sucht Tischner statt in der Ontologie in der Agathologie, der Lehre vom Guten. Bereits im ersten Teil seines philosophischen Hauptwerkes, dem *Menschlichen Drama*,¹ hatte er den agathologischen Horizont als denjenigen vorgängigen Erfahrungsraum bestimmt, in dem alle menschlichen Erscheinungsweisen unter dem eigentümlichen Logos von Gut und Böse stehen. Mit der These, dass die fundamentale agathologische Erfahrung *jenseits des Seins* liegt, folgt Tischner zunächst Lévinas.



Als Phänomenologe versucht Tischner das Gute über den Umweg des Bösen zu verstehen. Über die im *Menschlichen Drama* herausgestellten Möglichkeitsbedingungen des Bösen *Täuschung*, *Drohung* und *Versuchung* hinaus richtet sich Tischners Aufmerksamkeit im *Streit um die Existenz des Menschen* verstärkt auf die *Lähmung*, die das Böse zugleich ermöglicht und bewirkt. Der gelähmte, sich selbst destruierende Mensch, der im Teufelskreis aus Angst vor dem Anderen und sozialer Abschottung das Menschliche in sich immer weiter aufgibt, wird von Tischner – typisch für seinen Denkstil – metaphorisch als *fensterlose Monade* beschrieben. Eine solche Monade erkennt Tischner sowohl in der biblischen Figur des *Hiob* als auch mit Kierkegaard in Goethes *Marie Beaumarchais* und Mozarts *Donna Elvira*. Am erschütterndsten wird Tischners Metapher wohl an den realen Briefen einer Unbekannten deutlich, die sich selbst nicht mehr in ihrer Güte, sondern nur noch als Andere zu erfahren vermag. Die *Andere in ihr* hat die Fenster von innen so zugeschlagen, dass ihr jeder Befreiungsversuch durch Andere als weitere Demütigung erscheint. Die Unbekannte steht für das *Gegen-sich-Seiende*. (243–268)

Tischner verdankt Lévinas die Inspiration zur Deontologisierung des Guten im agathologischen Horizont. Diese erlaubte es ihm, sich nicht nur von marxistischen und thomistischen Autoren zu distanzieren, sondern auch phänomenologisches Denken zu modifizieren. Der Titel des Buches ist eine Anspielung auf den *Streit um die Existenz der Welt* seines Lehrers Roman Ingarden mit Edmund Husserl. Er ist zugleich als Wertschätzung für dessen Werk und als Kritik aufzufassen, denn im Lichte der Frage nach dem Menschen erscheint die Frage nach dem Sein sekundär. Tischner grenzt sich jedoch innerhalb der phänomenologischen Bewegung nicht nur von Husserl, Heidegger und Ingarden, sondern auch von Lévinas selbst ab.

Der Mensch im totalitären System

So geht Tischner über die lévinassche Proto-Ethik hinaus, wenn er politisches Denken direkt an die Philosophie der Begegnung anschließt. Als ein Typ des zur Öffnung für Andere unfähigen Monadenmenschen wird nämlich auch der *Homo sovieticus* beschrieben, der gelähmt und unfähig zum selbständigen Denken den Autoritäten folgt. Die totalitäre Gewalt hat sein Vertrauen in Andere gänzlich zerstört. Dies zeigt das Beispiel eines von der stalinistischen Sowjetmacht ausgezeichneten Kindes: Proni Kolybin zeigte seine eigene Mutter an, weil sie Getreide für die hungernde Familie gestohlen hatte.

Die totalitäre Macht beruht, wie Tischner an den Berichten Warlam Schalamows aus dem stalinistischen *Gulag* aufzeigt, auf der Unterwerfung des Menschen unter das grausame Fatum – auf dem Anschein ihrer Schicksalhaftigkeit. Menschen, die sich vollkommen dem Schicksal ausgeliefert glauben, erleben sich nicht mehr aufgrund begangener Taten als schuldig. Sie werden allein aufgrund ihrer Teilhabe an einer als böse definierten Nation oder Rasse (Nationalsozialismus) oder Klasse (Kommunismus) schuldig gesprochen. Der vom Totalitarismus beherrschte Mensch verinnerlicht dies so sehr wie diejenigen im Rahmen der *Großen Säuberung* Angeklagten, die Stalin absolut loyal und immer pflichtbewusst gedient hatten. So wie sie Andere nur aufgrund der Definition der totalitären Macht als schuldig verurteilt und vernichtet hatten, bekannten sie sich auch selbst als schuldig und des Todes würdig, sobald das Regime sie als solche definierte. (73–79)

Tischner bezieht seine Totalitarismusanalyse historisch ausdrücklich sowohl auf den Nationalsozialismus als auch auf den Kommunismus. Im Vergleich beider Totalitarismen kommt er zu der strittigen These, dass die Überzeugungskraft des letzteren größer gewesen sei als die des ersteren. „Die kommunistische Konzeption des Bösen war der nationalsozialistischen darin überlegen, dass sie die Köpfe der Menschen kontrollieren wollte.“ Tischner erläutert zur Begründung, wie Kommunisten als „Staatskapitalisten“ zu Ausbeutern werden, die in Hegels Sinne als Herren über das Leben der Knechte auch von den Köpfen der Menschen Besitz ergreifen. (65–73)

Abgesehen davon, dass diese Transformation der hegelschen Herr-Knecht-Figur hinter die differenziertere Darstellung im *Menschlichen Drama* zurückfällt:³ So lange Tischner nicht auch die spezifischen Machtmechanismen des Nationalsozialismus untersucht, bleibt unklar, woran er einen Vergleichspunkt beider Totalitarismen zu gewinnen vermag. Richtig ist, dass man auf einen Vergleich der Manipulationsweisen unterschiedlicher Totalitarismen nicht verzichten sollte, obwohl er politisch äußerst sensibel ist. Allerdings hätte Tischner seine These auch mit Bezug auf den Nationalsozialismus begründen müssen. Tischner wollte mit dem *Streit* jedoch gewiss keinen Grundsatzbeitrag zur vergleichenden Totalitarismusforschung liefern. Aus seiner Randbemerkung sollte daher nicht geschlossen werden, dass er den Kommunismus insgesamt für gefährlicher hielt als den Nationalsozialismus. Sein eigentliches Interesse richtet sich auf das Wesen totalitärer Herrschaft im Allgemeinen und nicht auf die Unterschiede der Totalitarismen.

Funktionales Spiel und menschliches Drama

Tischner vollzieht seine philosophische Auseinandersetzung mit dem systemischen Bösen nicht nur im Streit mit den historisch überwundenen totalitaristischen Ideologien. Der Vorwurf einer Reduktion des Menschlichen aus dem Bild des Menschen richtet sich darüber hinaus auch an postmoderne Denkweisen. Zudem argumentiert Tischner gegen pragmatistische Konzepte, sofern diese – um Tischners vorsichtigere Wortwahl pointiert auszudrücken – den *Tod des Menschen* provozieren, weil sie die Leiblichkeit des Menschen ignorieren. Sie fördern seiner Ansicht nach ein Verständnis des Menschen als Spieler, der für die Auswirkungen seines Handelns keine Verantwortung trägt. Das kindliche und jugendliche Spiel habe zwar seine Berechtigung in der Einübung in das soziale Leben. Für den reifen Menschen vermögen die genannten Denkrichtungen aufgrund des (Sprach-)Spielcharakters ihrer Regeln und Ziele jedoch Tischner zufolge keine Orientierung bereitzustellen. Gemessen am pragmatistischen Kriterium des Erfolgs erscheine der *Tod des Menschen* nämlich lediglich als verloren gegangenes Spiel. Das Menschsein dürfe nicht wie im postmodernen Denken als Rolle in einem Spiel verstanden werden, Menschlichkeit sei vielmehr die Grundlage der Rollen. In der Eigentlichkeit des Dramas stehe der reife Mensch in der Verantwortung, seinen Leib als Opfer einzusetzen, so wie es die gebärende Frau tut. Aus dieser Verantwortung heraus erst könne Gutes „geboren“ werden. (besonders 133–151, 289–291)

Tischners überspitzte Gegenüberstellung von *Spiel* und *Drama* bzw. von *Pragmatismus* und *Philosophie des Dramas* arbeitet Grundzüge moralischer Urteilsbildung und die Beliebigkeit relativistischer Moralkonzepte treffsicher heraus. Zu Recht kritisiert Tischner die pragmatistische Reduktion moralischen Urteils auf Zweckrationalität. Der Tiefe pragmatistischen Gedankengutes wird seine Kritik jedoch ebenso wenig gerecht wie der anthropologischen Bedeutsamkeit des Spiels. Immerhin gewinnt seine Philosophie des Dramas mit der idealtypischen Unterscheidung zwischen *Spiel* und *Drama* an Schärfe, wenn die in früheren Werken wenig reflektierte Dialektik von Distanz und Identität des Menschen gegenüber seiner Rolle mit Heidegger als *Geworfenheit* herausgestellt wird. Tischner kann dennoch entgegengehalten werden, dass die Grenzen zwischen Spieler und Schau-Spieler auch mit Blick auf die reifende Leiblichkeit der „dramatischen Person“ so fließend sind, dass seine Gegenüberstellungen noch differenzierter und phänomenologisch präziser entwickelt werden sollten. Beispielsweise empfindet das Kind beim Spiel seinen Leib besonders intensiv.

Diese Kritik ändert jedoch nichts an der Trefflichkeit, die Tischners Auseinandersetzung mit dem Spielgedanken im Gesamtkontext des Buches besitzt: In einer auf funktionale „Spielregeln“ beschränkten Welt wäre kein Platz für den Menschen. Wer die Welt ausschließlich als System von Rollen und Funktionen denkt, bestreitet die Existenz des Menschen. Auch eine System- oder Gesellschaftstheorie muss daher den menschlichen Leib einbeziehen, den Tischner in Anlehnung an Hegel als *Ort von bedeutsamen Erfahrungen* bestimmt.

Tischners Ansatz zu einer Phänomenologie des Leibs ist richtig, weil damit das spezifisch Menschliche gegenüber dem nur Funktionalen erschlossen werden kann. Zur Vertiefung dieses Ansatzes wäre ein stärkerer Bezug auf Klassiker der Leibphilosophie wie Edith Stein oder Maurice Merleau-Ponty wünschenswert.

Teilhabe am Bösen

An den geschilderten konkreten Phänomenen des Sterbens bzw. Übersehens des Menschlichen im Menschen im persönlichen und im systemischen Feld entwickelt Tischner sein Verständnis des Bösen weiter, mit dem er sich bereits im ersten Kapitel gegenüber anderen Philosophen positioniert. Ausgehend von Dante zeigt Tischner sowohl Probleme eines thomistischen Verständnisses (Böses als Mangel an Gutem) als auch eines manichäischen Verständnisses (Böses existiert unabhängig von Gutem) des Bösen auf. Mit der cartesianischen Denkfigur des *bösartigen Genies* vollzieht Tischner den Übergang vom Denken eines konkreten Bösen hin zu einem strukturellen, systemischen Bösen, das die Menschen manipulativ zu Teilhabern macht. Angesichts dieses genialen Bösen kommt Tischner zu der Auffassung, dass Kant die Bedeutung der Teilhabe am Bösen durch die Integration in gesellschaftliche Strukturen unterschätzt. Kants Pflichtenethik vermag die Menschen vor der subtilen Inanspruchnahme durch das Böse nicht zu retten: „Das böartige Genie hat den Krieg gegen den ‚aufgeklärten Menschen‘ gewonnen.“ Daher hält es Tischner ein weiteres Mal mit Hegel, der seiner Ansicht nach die Herkunft der individuellen Tat aus der Teilhabe an Machtstrukturen überzeugender zu erklären weiß. Das Böse kann den Menschen auch gegen seinen guten Willen dazu bewegen, sich selbst zu vernichten. (35–64)

Im *Streit um die Existenz des Menschen* ist das Böse der Widerpart, an dem sich das Gute zu erweisen hat. Trotz der in ihrer existentiellen Bedrohlichkeit ausgeloteten Macht des lähmenden, menschenvernichtenden Bösen gibt es für Tischner begründete Hoffnung auf die Erhaltung bzw. Wiedergeburt des Menschlichen im Menschen. In der Betrachtung des Bösen sind nämlich auch dessen Grenzen deutlich geworden: Das Böse ist vermag den Menschen nicht zu vernichten, so lange dieser sich nicht selbst vernichtet. Der Mensch ist auch Teilhaber am Guten.

Teilhabe am Guten

Die Teilhabe am Guten erscheint für Tischner als Gnade. Gnade bedeutet für Tischner gerade nicht, dass der Mensch zur Teilhabe am Guten unfrei auf ein göttliches Wesen angewiesen ist. Durch die thomistische Ontologisierung der Gnade werde diese häufig in Konkurrenz zur Freiheit des Menschen gedacht. Dagegen polemisiert Tischner, der in der Gnade eine verbindende Gabe sieht, die der jeweils Andere nicht aufgrund einer Leistung verdient. Anders als das *Fatum* befreit die Gnade den Menschen zum Guten. (152–161)

Auch Freiheit darf Tischner zufolge nicht ontologisch gedacht werden, denn dann wäre sie gleichzusetzen mit Macht. Frei sind wir nicht, um tun und lassen zu können, was wir wollen; frei sind wir zum Guten und Bösen. Tischner bestimmt Freiheit daher als dramatische Kategorie, denn sie bezeichnet die Wahlmöglichkeiten des Menschen gegenüber dem Anderen.

Die Logik des Dramas unterscheidet sich fundamental von der des Seins. Sie lässt sich am ehesten mit der Metapher der Geburt beschreiben: Gutes gebiert sich selbst, obwohl es in gewisser Hinsicht schon vorhanden ist. Diese Metapher verhilft auch zum Verständnis der Rolle des Anderen: So wie es vor einer Geburt zur Befruchtung der Öffnung gegenüber dem Anderen bedarf, so kann sich der Mensch aus seiner Freiheit dem Anderen gegenüber zur Begegnung entscheiden, um Gutes hervorbringen. Aus diesem Gedanken entwickelt Tischner ausgehend von Anselms Gottesbeweis mit Kierkegaard und Meister Eckhart einen von ihm so genannten *ontologischen Beweis für die Existenz des Menschen*: Gutsein gebiert den guten Menschen. (289–323)

Tischner überwindet die lévinassche Skepsis gegenüber der Freiheit, wenn er den Menschen grundsätzlich durch die Gnade dazu befreit sieht, den Anruf des Anderen zu vernehmen. Dieser Anruf macht Hoffnung, weil darin mit der potentiellen Güte der menschlichen Person das spezifisch Menschliche vernehmbar ist. Aus dieser Erfahrung kann der Mensch, der nicht mehr Mensch sein wollte, wieder den Willen zum Menschlichen empfangen. „Wenn der eine dem Anderen als Vertrauter für seine Hoffnung zur Verfügung steht, ist der „Tod des Menschen“ überwunden.“ (315) Das ist Tischners optimistische Position im *Streit um die Existenz des Menschen*.

Gibt es den Menschen als Menschen?

Diese Position ist einiger Kritik ausgesetzt: Darf Tischner angesichts der von ihm selbst beschriebenen selbstdestruktiven Erfahrungen des Menschen mit dem Anderen noch auf diesen Anderen als Quelle der Hoffnung verweisen? Beruht Tischners Optimismus nicht letztlich auf einer christlichen Heilserwartung, die seine Ausführungen mehr in die Nähe einer Theologie denn einer Philosophie rückt? Tischner tritt zwar im Streit nicht nur als Anthropologe, sondern auch als Religionsphilosoph auf, etwa wenn er im Vorfeld seines Menschenbeweises eine agathologische Übertragung des anselmischen Gottesbeweises vornimmt. In seiner philosophischen Argumentation gegen den „Tod des Menschen“ schwingt auch eine Auseinandersetzung mit dem etwa von Nietzsche ausgerufenen „Tod Gottes“ mit. Seine Gedanken stützen sich dabei jedoch durchweg rational auf Erfahrungen, so dass er, seinem eigenen Anspruch gemäß, philosophisch vorgeht.

Die Vehemenz, mit der Tischner ontologisches Denken ablehnt, bleibt ebenfalls streitbar. Der mit dem Titel angedeutete Streit mit der Ontologie Ingardens gerät gegenüber der Auseinandersetzung mit dem Thomismus bedauerlicherweise in den Hintergrund. Eine breitere Rezeption fundamentalontologischer Phänomenologie hätte auch zur Schärfung der Begrifflichkeit beitragen können: Müsste Tischners Streitfrage nicht lauten: *Gibt es den Menschen als Menschen (überhaupt noch)?* Dass Menschen *existieren*, steht schließlich außer Frage. Tischners phänomenologische Frage ist doch, ob sich das, was *jenseits des Seins* den Menschen ausmacht, noch von sich her zeigt. Im Sinne der in der Philosophiegeschichte herausgebildeten Terminologie könnte genauer von einem Streit um die Gegebenheit des Menschseins oder von einem Ringen um das Wesen bzw. die Essenz des Menschlichen gesprochen werden.

Der Gedankengang Tischners erscheint, und das ist typisch für seinen Stil, zuweilen sprunghaft. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Auswahl der Sujets beliebig erfolgen würde. Besonders überzeugend ist nämlich, dass Tischner immer von konkreten Leiderfahrungen ausgeht. Der phänomenologische Ansatzpunkt beim Konkreten und die Rückbindung an Leibphänomenologie wäre jedoch über die Auseinandersetzung mit dem Bösen hinaus in gleichem Maße auch für die in den letzten beiden Kapiteln skizzierte optimistische Perspektive auf die Freiheit des Menschen zum Guten einzufordern.

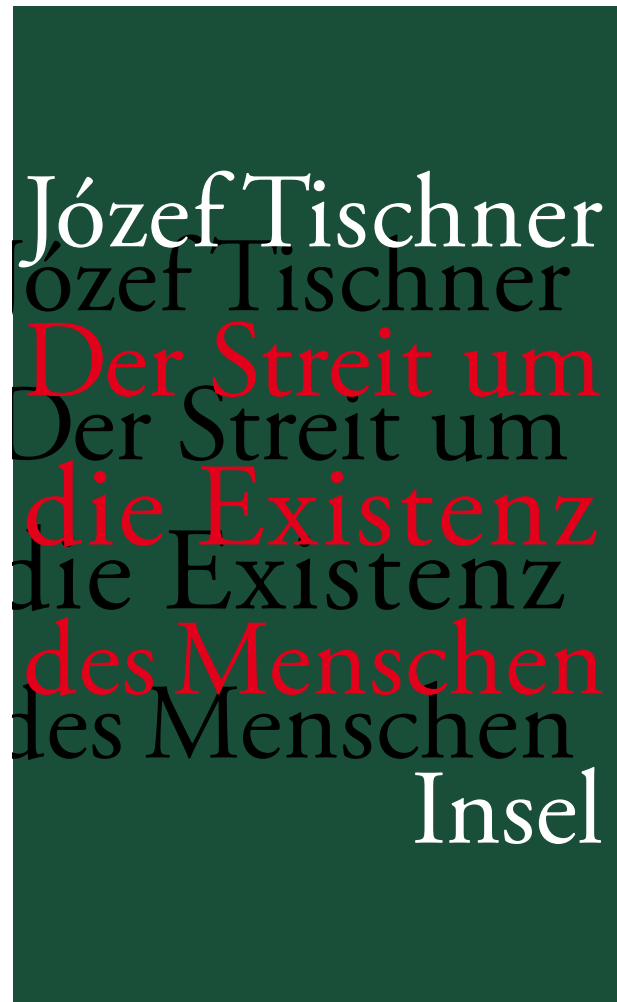
Der *Streit* wurde exzellent übersetzt von Steffen Huber, einem in Tischners Heimatstadt Krakau tätigen deutschen Philosophen. Huber macht aufschlussreiche Anmerkungen zu Übersetzungsfragen und zu im deutschen Diskurs weniger bekannten Sachverhalten bzw. Quellen. Er hat zudem eine äußerst hilfreiche Einführung verfasst, mit der der deutsche Leser umsichtig und sachgerecht mit dem historischen Hintergrund und der philosophischen Herangehensweise Tischners vertraut gemacht wird, die nicht immer den akademischen Gepflogenheiten entspricht. Weitere Übersetzungen polnischsprachiger Philosophen, die in Deutschland schon allein aufgrund der Sprachbarriere zu wenig Aufmerksamkeit genießen, wären wünschenswert. Dazu zählen z.B. Barbara Skarga, die als ehemalige Inhaftierte eines stalinistischen Lagers die Agathologie anders als Tischner pointiert, und auch Leszek Kołakowski, der sich als ehemals marxistisch-revisionistischer Dissident in seinem hierzulande kaum wahrgenommenen Spätwerk vermehrt phänomenologischen und religionsphilosophischen Fragen zuwendet. Beide tun dies auch in Auseinandersetzung mit Tischners Werk, das mit der vorliegenden Übersetzung zu Recht auch in Deutschland Aufmerksamkeit zugesprochen bekommt, weil es das philosophische Denken mit seiner besonderen Perspektive nachhaltig bereichert.

Anmerkungen

- 1 JÓZEF TISCHNER, *Das menschliche Drama*, München 1989.
- 2 ROMAN INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt*, 3 Bände, Tübingen 1964–1974.
- 3 Im *Menschlichen Drama* (a. a. O., S. 181–187) beschäftigt sich Tischner ausgiebig mit Hegels Herr-Knecht-Denkfigur. An Doštójewskis *Großinquisitor* gewinnt er die Erkenntnis, dass die Macht desjenigen Herren, der seine Knechte mit Illusionen manipuliert und daher von Schuld freisprechen kann, größer ist als die Macht desjenigen Herren, der seine Knechte „nur“ über den Lebensunterhalt abhängig macht.

Besprochene Literatur

JÓZEF TISCHNER, *Der Streit um die Existenz des Menschen*, hg. v. Dieter Bingen (Deutsches Polen-Institut Darmstadt), übersetzt und eingeleitet von Steffen Huber (Jagiellonen-Universität Krakau), 365 Seiten, Insel Verlag, Berlin 2010, 26,90€, ISBN 978-3-458-17491-2 [polnisches Original: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków (Znak) 1998.



Mette Lebech, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation* (2009)

STEPHAN STEINER

Mette Lebech stellt in ihrem Buch *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation* die heute hoch relevante Frage nach dem Problem der Menschenwürde.¹ Dieser Begriff spielt nicht nur in bioethischen Debatten eine zentrale Rolle, sondern bildet – vor allem in Deutschland – auch das Herzstück verfassungsrechtlicher Auseinandersetzungen um den Grund der Rechte, nicht zuletzt um den Grund der Menschenrechte.² So kritisierte etwa der ehemalige Direktor des deutschen Instituts für Menschenrechte in Berlin, Heiner Bielefeldt, eine rein prozedural verstandene Auffassung des Rechts, in der die Illusion erzeugt werde, dass dieses sich selbst begründen könnte – unabhängig von fundamentalen, gesamtgesellschaftlich getragenen Wertentscheidungen. Gegenüber solchen willentlich blinden Flecken angesichts normativer Entscheidungszwänge des Rechts verweist Bielefeldt auf das Phänomen der Menschenwürde, die allein die materiale Basis und den „Grund der Menschenrechte“ bilden könne.

In diese Debatten greift Lebechs Buch ein. Indem sie eine phänomenologische und hermeneutische Klärung des Phänomens der Menschenwürde unternimmt, will sie zur Versachlichung des Streits um den weltanschaulich inzwischen sehr aufgeladenen Begriff der Menschenwürde beitragen. Dieses Projekt geht sie in drei Schritten an: Im ersten Teil ihres Buchs evaluiert sie zunächst die Geschichte der Verwendung des Begriffs der Menschenwürde. Bewundernswerte Gelehrtheit und eine so klare wie umsichtige Führung durch die Massen an historischem Material kennzeichnen diesen Abschnitt. Lebech beginnt bei der griechischen und römischen Antike mit Aristoteles und Cicero, führt uns durch das christliche Mittelalter, welches Thomas von Aquin repräsentiert, um schließlich bei der neuzeitlichen Verwendung des Menschenwürdebegriffs in den Werken von Pico della Mirandola, Blaise Pascal, Thomas Hobbes, David Hume und Immanuel Kant anzukommen. Vor allem die emanzipatorische Instrumentalisierung des Menschenwürdebegriffs im Denken der Aufklärung ist klug dargestellt und von Lebech sorgfältig, ohne falsche Häme, herausgearbeitet. Für die Präsentation ihres Materials wählt sie zudem ein Epochenmodell, das die sachlichen Differenzen zwischen den Menschenwürdekonzepten als Differenzen verschiedener Kulturkreise besonders anschaulich hervortreten lässt. In diesem Sinne wählt sie ein Narrativ der Kontexte, das zwischen einer „kosmozentrischen“, einer „christozentrischen“ und einer „neuzeitlichen“ Auffassung der Menschenwürde bereits unterscheidet.

Diese historiographische Option, die zwar die Kontinuitäten, Abhängigkeiten und wechselseitigen Beeinflussungen wahrnimmt, aber dennoch sensibel bleibt für die Entstehung des Neuen, ist ein besonderer Vorzug der Darstellung. Kritisch ließe sich mit Bezug auf diese Option lediglich anfragen, inwiefern ein heute global und kulturübergreifend so wichtig gewordenes Thema wie die Menschenwürde eventuell stärker in seinen interreligiösen und interkulturellen Bezügen dargestellt werden sollte? Angesichts der enormen Materialmasse und der dezidiert phänomenologischen Herangehensweise

beeinträchtigt diese Forderung aber vermutlich nicht die argumentative Substanz und Leitidee des Projekts.

Zwei andere Aspekte, welche diesen historischen Abriss auszeichnen, möchte ich hingegen besonders positiv hervorheben: zum einen fällt freudig auf, dass der Perspektive einer Frauengeschichte bewusst Raum gegeben wird und ihre Stimme nicht ausgeblendet bleibt; zum anderen ist die Öffnung der klassisch dreigliedrigen historischen Epochenbildung sehr zu begrüßen. Diese erschöpft sich bei Lebech nämlich keineswegs in der üblichen Geschlossenheit des geschichtlichen Dreischritts, sondern sie geht in einem abschließenden vierten Kapitel auf die spezifisch veränderte Situation des 19. und 20. Jahrhunderts ein. Der Schein von Notwendigkeiten historischer Entwicklungen wird damit aufgelöst und die menschliche Geschichte in ihren Unwägbarkeiten und ihrer Kontingenz sichtbar gemacht.

Im zweiten Teil des Buches wechselt Lebech dann die Frageperspektive. An die Stelle einer rein historischen Darstellung tritt nun die phänomenologische Frage nach dem kategorialen Gehalt des Begriffs der Menschenwürde. Dieser Wechsel der Fragerichtung resultiert aus einer Einsicht, die Lebech als Ergebnis der Untersuchungen des ersten Teils festhält. Aus diesem ergab sich, dass eine reine Begriffsgeschichte – also allein die Prüfung der Verwendung des Wortes Menschenwürde in seinen verschiedenen historischen Kontexten – zur normativen Orientierung und Klärung gerade nicht ausreichend ist. Aus diesem Mangel leitet Lebech die Notwendigkeit einer „eidetischen Analyse“ des Phänomens selbst ab. In phänomenologischer Terminologie bezeichnet dies die Frage nach dem „Wesen“ des Phänomens der Menschenwürde.

Gerade in deutschen Kontexten, in denen die Begriffsgeschichte zu einem Leitparadigma geisteswissenschaftlicher Forschung geworden ist, verdienen die Hinweise der Autorin besondere Beachtung, dass aus den verschiedenen historischen Verwendungsweisen des Wortes sich noch keine Krite riologie dessen ergebe, was unaufgebar zur Kernbedeutung der „Sache“ der Menschenwürde gehöre. Dieses Vorhaben der Klärung, einer sich durch alle Epochen durchhaltenden Sachbedeutung des Terminus Menschenwürde, führt Lebech dann mittels einer Auseinandersetzung mit den drei repräsentativen Autoren: Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant durch.

Die Darstellung dieser drei paradigmatischen Autoren konzentriert sich insbesondere auf die Prüfung der Hypothese, inwiefern Menschenwürde in deren Denken als „fundamentaler Wert“ rekonstruiert werden kann. Darin liegt der Übergang zu einer spannenden historischen Spurensuche nach einer kontinuierlichen Präsenz des Wertdenkens, lange vor seiner expliziten methodischen Ausarbeitung in der deutschen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Hier leistet Lebech Pionierarbeit und auf eine Fortsetzung wie Vertiefung dieser ersten Anregungen darf man gespannt sein. An dieser Stelle soll nun jedoch noch einmal auf die Kritik an der heute sehr modischen begriffsgeschichtlichen Forschung eingegangen werden. Wie bereits erwähnt, legt Lebech mit ihrem Vorgehen den Finger in die Wunde einer rein historischen Selbstbe-

scheidung der Philosophie. Sie argumentiert bezwingend, dass die Entscheidung normativer Geltungsansprüche von einem Rückzug auf bloß historische Beschreibungen her nicht zu leisten sei. Der deutlich zu benennende Vorbehalt lautet hier: identische Wortverwendungen beziehen sich nicht notwendigerweise auf identische Erfahrungsgehalte. Eine angemessene Beschreibung verlangt deshalb eine Klärung und Analyse des „Wesens“ der jeweiligen Sache selbst. Die Rede vom „Wesen“ ist freilich phänomenologische Terminologie, die mittlerweile antiquiert und irritierend klingen mag, dennoch kann Lebech zeigen, dass die Frage nach dem „Wesen“ („essence“) der Menschenwürde ihr kritisches Potential keineswegs verloren hat. Gegen konstruktivistische und sprachpositivistische Reduktionismen aller Art, erinnert sie an die kritische und unhintergehbare Funktion, welche die Erfahrungsdimension in unserem Erkenntnisprozess einnimmt. Gerade in Bezug auf das vermeintliche Abstraktum „Menschenwürde“ ist die These von ihrer Erlebbarkeit und Erfahrbarkeit eine herausragende, überfällig gewordene Intervention.

Im dritten, letzten und wichtigsten Teil unternimmt Lebech schließlich eine Analyse der „Konstitution“ der Menschenwürde. In Differenz zum kategorialen „Was“ der Frage nach dem „Wesen“ der Menschenwürde richtet sich die Frage nach der „Konstitution“ der Menschenwürde nun auf die Vollzüge, auf das „Wie“, in denen die Menschenwürde in der menschlichen Erfahrung auftaucht. Für ihre Analyse dieses „Wie“ des Auftauchens der Menschenwürde in der menschlichen Erfahrung stützt sich Lebech nun ganz stark auf die bislang immer noch zu wenig beachteten phänomenologischen Arbeiten Edith Steins. Vor allem Steins frühes Hauptwerk *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* liefert das methodische Leitbild,³ an dem die Präsenz der Menschenwürde in den verschiedenen Erfahrungen des eigenen Körpers (Leiblichkeit), der Begegnung mit dem anderen Menschen (Intersubjektivität), dem Zusammenleben in Gemeinschaften (Sozialität), aber auch im innerpsychischen Phänomen des eigenen Motiviertseins aufgewiesen wird.

Eine der faszinierendsten Schlussfolgerungen zur Wirklichkeit der Werterfahrung formuliert Lebech dabei in einer Überlegung, die folgendermaßen lautet: *Wir konstituieren uns als Mitglieder einer Gemeinschaft, indem wir uns auf gemeinsame Werte beziehen.*⁴ Diese gemeinsame Bezugnahme bilde den Grund des Zusammenlebens, aber auch den Grund der Menschenwürde. Die Wirklichkeit der Werte kann so aber an den daraus resultierenden Gebilden demonstriert werden. Beispiele für solche durch Werte erzeugte Gebilde sind Nationen, aber auch Kirchen, die UNO genauso wie jeder örtliche Sportverein, am fundamentalsten aber schlicht: jede Familie. In all diesen Gestalten schließen wir uns zusammen, um gemeinsam eine Vorstellung und Idee dessen zu verwirklichen, wie unser Leben sein soll. Mit Stein rekonstruiert Lebech, wie uns in dieser Art und Weise Werte präsent sind, Tag für Tag, ganz alltäglich. Unter diesen Selbstverständlichkeiten, die uns zu nahe stehen, um bemerkt zu werden, steht an erster Stelle aber die Menschenwürde selbst.

Diese detaillierte Phänomenologie der Werterfahrung ist im Folgenden angereichert mit zahlreichen weiteren wichtigen Reflexionen, unter anderem zur Bedeutung und Rolle der Emotionalität für das Erfassen von Werten, zur Unhinter-

gebarkeit einer Erste-Person-Perspektive, in phänomenologischer Sprache: die Unhintergebarkeit der Primordialität des Ich, oder zur Bedeutung eines Paradigmas menschlicher Verletzlichkeit. All diese packenden Überlegungen können hier nur angedeutet, nicht im Detail ausgeführt werden.

Trotz des Reichtums des Buches soll eine Sache zum Schluss dennoch nicht verschwiegen werden, die mir fehlte: leider verabsäumt es die Autorin, ihre Klärung des Streits um die Menschenwürde durch eine Phänomenologie der Werterfahrung auf die gängigen aktuellen Debatten selbst zu beziehen. Ihr Argument, dass die Menschenwürde als Grund der Menschenrechte zuletzt auf einem ontologischen Fundament beruhen müsse, das eine neue Verteidigung der Objektivität der Werte enthält, wie sie zuletzt auch John McDowell viel beachtet vorlegte,⁵ scheint mir plausibel. Gerade angesichts der unvermeidlichen Frage, worauf die *Geltung* der Menschenwürde gegründet sei, wirkt ein solches Argument zwingend. In welcher Weise sich eine solche Plausibilisierung der Menschenwürde als Werterfahrung aber auf parallel laufende Begründungsdiskurse bezieht, die Menschenwürde im Anschluss an Kant vor allem als Fähigkeit zum sittlichen Handeln – also als ethische Auszeichnung des Menschen, die in der Folge ein „Recht auf Rechte“ impliziert⁶ – konzeptualisiert, das hat Lebech leider unterlassen. Allerdings ist dies gewiss nicht gravierend und kann leicht behoben werden. Auf weitere Äußerungen der Autorin zum Thema darf man deshalb gespannt sein.

Anmerkungen

- 1 METTE LEBECH, *On the Problem of Human Dignity: A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- 2 Vgl. HEINER BIELEFELDT, *Menschenwürde: der Grund der Menschenrechte*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte 2008.
- 3 Vgl. EDITH STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen: Niemeyer 1970.
- 4 Vgl. LEBECH, S. 236 f.
- 5 Vgl. JOHN McDOWELL, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1998.
- 6 Vgl. RAINER FORST, „Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (2005), S. 589–596.



Besprochene Literatur

METTE LEBECH,
On the Problem of Human Dignity: A Hermeneutical and Phenomenological Investigation,
Würzburg: Königshausen
& Neumann 2009,
ISBN: 978-3-8260-3815-0,
327 S.

‘Study Guide to Edith Stein’s Philosophy of Psychology and the Humanities’, Mette Lebech, (Maynooth: Yearbook of the Irish Philosophical Society, 2004) S. 40–76.

ROSALIA CARUSO

Die Autorin macht in ihrem *Abstract* deutlich, dass die Absicht des veröffentlichten Studienführers darin besteht, in Bezug auf Edith Steins *Philosophy of Psychology and the Humanities* [vgl. H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA), Bd. 6: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, eingel. u. bearb. von B. BECKMANN-ZÖLLER, Freiburg: Herder 2010] als Hilfe der Lektüre, Deutung und Anwendung zu fungieren. Der kürzlich bei Herder in kritischer Neuausgabe erschienene Band verleiht dem Leitfaden eine prägnante Aktualität. Lebechs Interpretationen innerhalb des Leseleitfadens reichen zu neuen Verständnisbrücken und zu einer Lesart, welche die Struktur des Werkes, seinen Zweck sowie tiefe Einblicke in die Phänomenologie Steins wiedergibt, im Hinblick auf ihren Versuch, den formalen Gegenstand der Psychologie und der Geisteswissenschaften zu verstehen. Diese Arbeit kann nicht nur als Glossar eingesetzt werden, um den Text zu erschließen, sondern auch als Leitfaden, um einen Prozess des Nachdenkens über die vorliegenden Ergebnisse zu beginnen. Zu diesem Zweck besteht die Textstruktur im Wesentlichen aus zwei Teilen: Der erste Abschnitt verschafft einen Überblick über die Etappen der Arbeit Steins. In einem *kurzen Überblick* schildert die Autorin Grundlagen gemäß der Kapitel und Paragraphen der „ESGA 6“, um eine verstehende Lektüre zu ermöglichen. Auf diese Weise wird es dem Leser erleichtert, die Informationen im Originaltext aufzufinden. Dafür wird dieser Teil der Arbeit in zwei verschiedene Abschnitte unterteilt. Die Unterkapitel entsprechen der Konzeption Steins, so dass sich die folgende Einteilung ergibt: *I. Abhandlung: Psychische Kausalität* und *II. Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft*. Der zweite Abschnitt mit dem Titel *Fragen und Antworten* bietet eine Klärung von Steins wichtigsten Begrifflichkeiten. Zum besseren Textverständnis und zur weiteren Vertiefung folgt eine Liste mit ausgewählten bibliographischen Angaben. Betreffs der Suche nach einer umfassenden Bibliographie wird der Leser auf die Arbeit von Sawicki verwiesen (vgl. M. SAWICKI, *Text, Body and Science*, Kluwer, Dordrecht 1997). Doch ist es auch möglich, auf die Literaturauswahl der neuen kritischen Ausgabe ESGA 6 zu rekurrieren. Nach der Kontextualisierung der Beiträge – die Stein geschrieben hatte, kurz nachdem sie als persönliche Assistentin von Husserl zurückgetreten war – zeigt die Autorin den Unterschied zwischen der Position der Schülerin von der ihres „Meisters“. Sie schreibt, dass „It was her view of the importance of empathy that made her stand contrasting with that of Husserl’s, and [...] that enabled her to use Scheler’s insights concerning morality more constructively than Husserl did“ (S. 40–41). Die Autorin beschreibt pointiert die Themen der beiden Beiträge, um dann den Zusammenhang zwischen ihnen zu erläutern und abschließend den großen Verdienst der Steinschen Analyse herauszuheben: „What Stein accomplishes with this treatise is to provide a foundation for Psychology and the Humanities. This means that she explains what their respective objects consist of, and hence what defines the two sciences that arise from them“ (S. 64). Lebech erkennt, dass das Konzept und Leitmotiv beider Studien die Lebenskraft

ist: „It is the idea of energy and its circulation that enables Stein to consider the relationship the psyche has with nature [...]. It is the same idea of energy that enables her to conceptualise how meaning contributes to the life of the individual; establishes community, and structures personality. [...] she reaches an understanding not only of what is specific to the psyche (I Treatise), but also of the constitutive role community plays in the experience of the individual (II Treatise). Such attention even enables her to identify various types of communality depending on the level of energy shared“ (S. 41–42). Die Stellungnahme Lebechs zur Bedeutung der Beiträge Steins lautet, dass sie den Beginn einer eigenständigen Entwicklung der phänomenologischen Forschung von Stein markieren, in Form einer grundlegenden Studie, welche die vorherigen Analysen der Phänomenologin verbindet und die Entwicklung weiterer Nachforschungen beförderte. Ein Leitgedanke verbindet diese Forschungen sowohl mit den subtilen Analysen zum *Konstitutionsproblem der menschlichen Person* aus der Doktorarbeit Steins, als auch mit der reifen Entwicklung ihrer philosophischen Anthropologie: „Thus Stein completes her foundation for a philosophical anthropology, [...] by analysing the constitution of the human being as sentient (having a psyche) and spiritual (having a mind). [...] The anthropology expressed in the twin works from 1933, *The Structure of the Human Person* and *What is the Human being?*, is based on this phenomenological foundation. The phenomenological ontology of *Finite and Eternal Being* [...], is also to be read against the background of the phenomenology developed in *Philosophy of Psychology and the Humanities*“ (S. 42). Nachdem die Beiträge in ihrer Zentralität für Steins Denken hervorgehoben werden, beginnt die detaillierte Analyse der beiden einzelnen Abschnitte, deren wesentliche Merkmale Lebech aufzeigt. Zunächst wird mit der Analyse der ersten Abhandlung, d. h. *Psychische Kausalität*, begonnen. Nach Stein ist die psychische Kausalität das Objekt der Psychologie. Darauf Bezug nehmend hält Lebech fest, dass der historische Kontext, in dem die Philosophin schrieb, die Frage aufgeworfen habe, ob die Psychologie als Naturwissenschaft oder als Geisteswissenschaften zu begreifen sei. In diesem Zusammenhang hätten die Untersuchungen von Stein geklärt, daß die Psychologie wirklich eine Wissenschaft *sui generis* ist. Ihr Gegenstand sei in der Tat die psychische Kausalität, die nicht nur in Beziehung mit der physikalischen Kausalität stehe, sondern auch mit der Motivation. Zudem unterscheide sie sich von beiden. Also könne die Psychologie nicht lediglich eine Naturwissenschaft sein, da Lebenskraft auch durch Motivation beeinflusst sei. Sie könne weiterhin auch nicht nur den Geisteswissenschaften zugerechnet werden, da die Lebenskraft einen Zustand bedeute, der über die Motivation hinausreiche. Wenn die Psychologie ihren Aufgaben treu bleiben wolle, sollte sie das Phänomen der Lebenskraft studieren, und wie sich dieses zeigt. Diese phänomenologische Analyse vermochte es zu erhellen, was Psyche und psychische Kausalität in Bezug auf die Kausalität und die Motivation bedeuten. Stein kam für Lebech zu folgendem Ergebnis: „Psychology is working at the intersection between causality and motivation,

an intersection manifesting itself in life-power. [...] That is why psychology is not a natural science like chemistry: It takes the psyche for its object, and the psyche is neither sheer nature nor pure mind“ (S. 64). Lebechs Kommentar eröffnet dem Leser schrittweise die Phänomenologie Steins: Sie setzt bei den reinen Erlebnissen an und gelangt zur Interaktion zwischen Kausalität und Motivation. Es folgt die Unterscheidung der physischen und psychischen Kausalität, der sinnlichen und der geistigen Lebenskraft, um schließlich den phänomenologischen Unterschied zwischen den determinierten und freiwilligen Handlungen zu klären. Diese Analyse traf einerseits den Reduktionismus der Zeit, in der Stein schrieb, und kann andererseits für die heutige Psychologie immer noch als nützlich erachtet werden. Die Schlussfolgerung Lebechs lautet: „Those who do not properly distinguish between psychic causality and physical causality, on the one hand, and between psychic causality and motivation, on the other, will not be able to focus properly on the subject of psychology. The subject of psychology being psychic causality, it must, in order not to be reduced to something foreign to itself, be investigated in its complex relationships with physical causality and motivation“ (S. 53). Die Verbindung zwischen dem ersten und dem zweiten Beitrag wird klar, wenn man die zwei Ebenen der Konstitution gemäß Steins Philosophie mitdenkt. Hierin besteht der Unterschied zwischen Husserls und Steins Gedanken: „She was so convinced of empathy's importance [...] as my experience, and as experience shared with others. This effectively enabled her to take into account the experience of the other as an essential element of the experience of the self“ (S. 67). Darauf Bezug nehmend kommt die Autorin zu dem Schluss, dass „this comprising of two perspectives in one is the very function of rationality, and it is [...] also the reason why we constitute communities and forms of communality“ (S. 71). Der erste Teil der zweiten Abhandlung Steins widmet sich dem Erlebnisstrom der Gemeinschaft und bietet einen Vergleich zwischen individuellen und überindividuellen Erlebnisströmen. Die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen diesen beiden Arten umschreibt Lebech folgendermaßen: „The kind of current we can talk about for communal experiences is therefore different from that of the individual ego, as the experiences combine in the latter because they radiate from a single centre of consciousness. Even so, communal experiences do combine into a unity, which may be called the current of the community“ (S. 55). Das, was eine Verbindung zwischen individuellem und überindividuellem Erleben schafft, ist die Konstitution. „This means that just as the individual constitutes experience to be what it is, communal experience likewise constitutes what this experience is. Hence the sense we have of communal experience being normative“ (S. 55–56). Der zweite Teil der *Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft* besteht daher in der Analyse der verschiedenen Formen der Zusammenlebens, die Menschen begründen und die abhängig sind von den Arten der jeweiligen Gemeinsamkeit. So ist etwa, sofern die Art der Verbindung zwischen Menschen in der bloßen Form der psychischen Ansteckung besteht, die Masse die resultierende Gemeinschaft. Zu dieser Form von Gemeinschaft sind auch Tiere fähig. Menschliche Formen der Verbindung sind in der Regel Formen der Vermischung von Gesellschaft und Gemeinschaft. Die Struktur dieser Formen des Zusammenlebens hänge von der Art und Weise der Übertragung von Lebens-

kraft ab, wie Lebech erläutert: „Sheer psychic togetherness means that life-power can be transferred from one individual to another by “contagion”. Such communality humans have in common with animals. Association relies on the individuals making a decision about their togetherness [...] to fulfill certain objective criteria. This form of communality is specific to humans, as it presupposes rationality. Community is the higher form of communality. Here, however, the subjects take each other as subjects and hold in common not only a decision, but values. [...] Community is therefore specific to spiritual beings“ (S. 72). Das Ergebnis der Steinschen Analyse ist die Klärung und Trennung der Grundsätze von Psychologie und Geisteswissenschaften. Sobald festgestellt wird, dass der Gegenstand der Psychologie die Psyche ist, während der Gegenstand der zweiten der Geist ist. Dann ist gleichzeitig klar, dass die Versuche, die Psychologie zur Geisteswissenschaft zu reduzieren und umgekehrt, beide absurd sind. In Lebechs Worten: „This is what Stein shows, and also what she provides. Therefore ‘Contributions to a philosophical justification of the Psychology and the Humanities’, may rightly be translated [...] as ‘Philosophy of Psychology and the Humanities’“ (S. 65). Der Leitfaden von Lebech schließt mit dem Abschnitt *Fragen und Antworten*, der wichtige Hinweise zur Bedeutung bestimmter Begriffe der phänomenologischen Philosophie Steins als Ganzes bietet, wie etwa zu den Begriffen „Konstitution“, „Person“ oder „Ethik“. (S. 65–73). Auch wenn der Aufsatz bereits einige Jahre alt ist, hat sich an der Situation bezüglich der ESGA 6 bis heute nichts grundlegendes verändert (S. 74–76). Im Moment ist es noch ein wenig erforschter Text, vielleicht weil er terminologisch und methodisch schwer zu verstehen ist. Aus diesem Grund erweist sich der Leitfaden als sehr nützlich. Die Absicht der Autorin ist es, dem Leser das Verständnis des ursprünglichen Textes – durch die Bereitstellung eines interpretativen Schlüssels – zu ermöglichen. Dennoch ist es für ein wirkliches Verständnis des Denkens Edith Steins unabdingbar, den Primärtext als Grundlage heranzuziehen. Auch die Unübersetzbarkeit einiger Begriffe erfordert das Lesen der Texte innerhalb des Rahmens seiner originären Sprache, da „mind“ nicht das Äquivalent zu „Geist“ ist, so wie „Humanities“ nicht genau die „Geisteswissenschaften“ sind. Ein Verdienst des vorliegenden Leitfadens ist die Verdeutlichung einiger, mittels bloßer Lektüre nur schlecht erschließbarer Komponenten der Steinschen Philosophie. So wird etwa die implizit-ethische Dimension des Denkens herausgehoben und gezeigt, inwiefern das Gedankengut Steins Basis einer Ethik sein kann, da die Philosophie durch das phänomenologische Betrachten von Werten, des Willens wie der Unterscheidung von Willensbildung und Freiheit es vermochte, ein konzeptionelles Gitter zur Erörterung dieser Belange auszubilden: „Stein's philosophy of Psychology and the Humanities is of interest [...] to those concerned with philosophical anthropology and ethics“ (S. 42). In diesem Bereich hat Lebech ihre eigenen Auffassungen entwickelt: *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2009.

Besprochene Literatur

METTE LEBECH, „Study Guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities“, (Maynooth: Yearbook of the Irish Philosophical Society, 2004) S. 40–76.

IV. ZUM LEHRSTUHL

Die Bildung Europas.

Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit

Zur dritten philosophischen Europa-Tagung an der Technischen Universität Dresden (15. – 18. Juni 2010)

STEFAN HARTMANN

Der Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft am Institut für Philosophie der TU Dresden (Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz) veranstaltete in Zusammenarbeit mit dem Mitteleuropäischen Institut für Philosophie der Karls-Universität Prag (Prof. Dr. Hans Rainer Sepp) im Juni 2010 nach ertragreichen Tagungen über „Europäische Menschenbilder“ (2008) und „Europa und seine Anderen“ (2009) eine dritte von der Robert-Bosch-Stiftung geförderte internationale Tagung unter der Schirmherrschaft des sächsischen Ministerpräsidenten mit dem Titel „Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit“. Namhafte Referenten und junge Nachwuchswissenschaftler aus vierzehn Ländern, einschließlich der Volksrepublik China, und von achtzehn verschiedenen Universitäten widmeten sich der Bildungsthematik unter verschiedenen Vorzeichen und setzten einen Kontrapunkt gegen die an den Universitäten aktuell grassierende Verstückelung, Modularisierung und Beschränkung auf bloß utilitaristische Aus-Bildung, die nachweislich auch nicht zu dem intendierten internationalen Austausch von Studierenden und Lehrenden geführt hat.

Die Tagungsleiterin Gerl-Falkovitz und viele Referenten bemühten öfter den „sächsischen Philosophen“ Friedrich Nietzsche, um aufzuzeigen, dass der Sinn von Bildung mehr ist als ein pragmatischer Zweck. Zitiert wurde auch Mark Twain: „Bildung ist das, was übrig bleibt, wenn der letzte Dollar verschwunden ist.“ Mit Edmund Husserl könne schließlich der Eindruck entstehen, Europa sei seiner selbst (und damit auch seiner Bildung) „müde“ geworden. Wenn Bildung – wie es zumeist geschieht – mit Lebensbedürfnissen in einen Zusammenhang gebracht wird, ist zu fragen, ob dies nicht einer Voraussetzung unterliegt, die dem Wesen des Menschlichen nicht in seinem vollen Umfang entspricht. Nur in dem Maße, wie Bildung das Leben selbst betrifft, kann sie „zweckmäßig“ sein, ohne ihrem eigenen Sinngehalt zuwider zu laufen. Universität ist nicht nur Ort der Lehre und Forschung, sondern der Ermöglichung von Bildung im Horizont von akademischer Freiheit – so in seinem Vortrag René Kaufmann, der das Konzept der Tagung (www.europatagung.de) mit entwickelte.

Die Eröffnungsreferate hielten der bekannte Inhaber der Berliner Guardini-Professur Jean Greisch und der Schriftsteller, Charta 77-Unterzeichner und spätere Botschafter Tschechiens in Bonn Jiří Gruša. Das Auffangen- und Aufbewahrenkönnen von Bildung als Erbe und als Verwirklichung von Möglichkeiten stellte Greisch in Anknüpfung an Hans-Georg Gadamer in die Mitte seiner Ausführungen. Er verwies auf die Gestalt der Göttin des Herdfeuers Hestia und ihren aktiven Gegenspieler Hermes. Gruša hob die Brückenfunktion europäischer Bildung hervor, die verbindet statt individualistisch zu isolieren.



Quelle: Bundesarchiv, Bild 183-1985-0417-013 / J. Ludwig

Der Dresdener Philosoph Johannes Rohbeck betonte mit Herder die Bildung der Menschheit im geistigen Medium der Sprache, der Wiener Fundamentaltheologe Kurt Appel sieht in der Bildung das Ich des Menschen als durch die Welterfahrung reflektiert – mit der Gefahr, im nihilistischen Schrecken des Terrors zu enden. Er deutet Hegels „Phänomenologie des Geistes“ als letzten universalen Bildungsroman, der je individuell nachzuschreiben sei. Der Mitmensch ist dabei kein angrenzender „Anderer“, sondern biblisch der frei zu lassende „Gast“, den man nicht nach Name, Herkunft oder künftigem Begehren fragen dürfe.

Harald Seubert (Posen) wandte sich gegen die „fetischartige“ Verbindung von Bildung und Lebenschancen und pädagogische Verzweckungen. Weil der Wahrheit zugeordnet widersetze sich der Bildungsbegriff, den er mit Melanchthon auf die Imperative „sapere aude! – ad fontes“ bezog, jeglicher Psychologisierung. Deshalb empfiehlt sich gegen alles Verlernen, „die eigenen großen Bücher zu lesen“.

Silvano Zucal (Trient) stellte die Spanierin Maria Zambrano vor, die die „Bildung des Menschlichen“ gegen ein agonisie-

rendes Europa setzte, Jussi Backmann (Helsinki) untersuchte den Bildungsbegriff mit Bezug auf Heidegger. Edith Düsing (Köln) versuchte, eine Brücke zu schlagen von Kant zu Nietzsche, und dessen Gott-ist-tot-Nihilismus so „umzuwerten“, dass auch die „Meinungsdiktatur eines skeptischen Relativismus“ überwunden werden könnte. Olga Shparaga (Minsk / Vilnius) beschrieb Freiheitserfahrungen durch Bildung im Post-Totalitarismus.

Christoph Böhr (Trier) hielt einen luziden Vortrag über europäisches Denken als Einbringen des Unendlichen im Endlichen, aber auch als permanente Differenzierung, Unterscheidung und schließlich Spaltung. Dazu gehört die sokratisch-cusanische Einsicht in das menschliche Nicht-Wissen genauso wie die Tradition des gekreuzigten Gerechten bei Platon und in Jesus Christus. Die Schwäche des Nicht-Wissens hat ihren Anteil am Fehlurteil gegen den/die Gerechten, daher bedarf es um so dringender des Hörens auf die Stimme des Gewissens und des Lebens in einem Glauben, der alles Wissen übersteigt.

Aus christlicher Sicht referierten Mette Lebech (Maynooth/ Irland) über Bildung des Menschen und Europas bei Edith Stein, Markus Krienke (Lugano) über die Einheit, Freiheit und Liebe religiöser Bildung bei Antonio Rosmini, Luigi Sturzo und Giovanni Bosco. Der slowenische Dogmatiker Anton Strkelj (Ljubljana), langjähriges Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission in Rom, stellte das Menschenbild Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. vor und bezog sich dabei besonders auf dessen Augustinus-Deutung und Kommentierung der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“.

Eine weiterführende Zusammenfassung bildeten am Ende der Tagung beeindruckende Grundsatzreferate der beiden Veranstalter Gerl-Falkovitz und Sepp. Es würde zu weit führen, nun noch die lehrreichen und vielfältigen Referate der zahlreichen Nachwuchswissenschaftler (besonders am Dresdener Lehrstuhl) aufzuführen. Sie werden zusammen mit allen anderen Beiträgen in den hoffentlich bald erscheinenden Tagungsband aufgenommen.

Eine Erwähnung finden sollte aber unbedingt noch die Bologna-kritische Analyse von bildungstheoretischen „Plastikworten“ durch Cathrin Nielsen (Frankfurt am Main) und die durchsichtige phänomenologische Zeichnung des „Prinzip Empfänglichkeit“ durch Eddo Evink (Groningen).

Ergreifender Abschluss der dritten Dresdener Europatagung war der Vortrag der Rabbinerin Eveline Goodman-Thau (Jerusalem / Kassel) über „Bildung in Europa nach Auschwitz – Historische Erfahrungen und ihre Transformationen“.

Man kann nur dringend raten, einen Lehrstuhl, der zu international so fruchtbaren Darbietungen, Dialogen und Begegnungen zusammenführen kann, nicht einem bildungsfremden Sparzwang zu opfern.

Leider scheint es nun dennoch geschehen sein (DT vom 2. April).



„Bildung ist das,
was übrig bleibt, wenn der letzte Dollar weg ist.“

MARK TWAIN

Leerer Stuhl am Lehrstuhl

RENÉ RASCHKE



Ein neues Möbelstück bereichert seit Februar 2011 ein ‚bis auf weiteres‘ verwaistes Sekretariat an der *TU Dresden*. Wegen einer juristischen Präventivspitzfindigkeit blieb das Sekretariat des *Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft* sowie des *Lehrstuhls für Technikphilosophie* und zugleich des gesamten *Instituts für Philosophie* ab 1. Februar schlicht und einfach unbesetzt. Ein bestellter neuer Schreibtischstuhl hingegen kam und war aus noch praxisferneren Gründen nicht mehr nicht annehmbar, denn der kann ja auch keine sich am Horizont der abwegigen Möglichkeiten abzeichnende Rechtsstreitigkeit vom Zaun brechen. Und das bisschen organisatorischer Mehraufwand wird sich doch dank neuem Stuhl u. a. von den vielen, teilweise ehrenamtlichen Helfern aus dem Dunstkreis der Lehrstuhlinhaberin Frau Prof. Gerl-Falkovitz stemmen lassen, deren Pensionierung im besten Philosophenalter sowieso ins Haus steht. Vielleicht ist der Stuhl auch ein herzliches Dankeschön für die vergangenen Jahre ihres Lebenswerkes oder ihre Beteiligung am währenden philosophischen ‚Aufbau Ost‘. Unser Dank gilt daher dem Geber des schönen Sitzplatzes, es hat nur leider aus bürokratischen Gründen noch niemand darauf gegessen und die Gabe somit wirklich annehmen können. Ein Sekretariat verdient ohne Zweifel einen Stuhl, aber ist das essentiell für das Phänomen Sekretariat? Wesentlich für ein Sekretariat scheint doch vielmehr eine Besetzung mit einem/r Sekretär/in. Denn ohne jene/n hört ein Sekretariat eben einfach auf, ein Sekretariat zu sein. Das Phänomen gibt sein Sein auf, es verschwindet, ähnlich wie der *Lehrstuhl für Religionsphilosophie* und damit eine einzigartig blühende, geistige Landschaft an der *TU Dresden*. Ein weiterer leerer Stuhl an der ‚exzellenten‘ Universität und wieder wird deutlich: Kein Witz kann wirklich zugleich so dramatisch und dreist komisch sein, wie die Pointen, die das Leben zu schreiben wagt.

Möge die Abholzung beginnen!

Die TU Dresden schließt den Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft und verabschiedet sich damit von einem Alleinstellungsmerkmal ihrer Geisteswissenschaften – eine Bestandsaufnahme und Abrechnung Ende März 2011

SOPHIE ARLET

Begonnen hat alles mit Gerüchten, Flurfunk und vorsichtigen Andeutungen von Frau Prof. Gerl-Falkovitz in der Vorlesung, dass dem Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft mit der Pensionierung der Lehrstuhlinhaberin im Frühjahr 2011 ein jähes Ende beschieden sein würde. Die Entscheidung dafür ist fakultätsintern getroffen worden – eine offizielle Ankündigung fehlte lange Zeit. Die Studenten und Magistranden, die in ihrer Planung auf ein dauerhaftes Angebot der Religionsphilosophie gebaut hatten, sind vom Dekanat nicht informiert worden.

Diese Intransparenz von Seiten der Universitätsleitung hat lange Zeit zu Verunsicherungen der Studenten und Mitarbeiter hinsichtlich ihrer Planung geführt. Begabte Studenten, die viel Zeit darauf verwendet haben, sich auf das Feld der Religionsphilosophie zu spezialisieren, wussten plötzlich nicht mehr, ob sie ihre Abschlussarbeit am Lehrstuhl würden schreiben können. Einige müssen sich nun in kürzester Zeit ein abschlussstaugliches Wissen und Arbeiten in einem anderen Bereich der Philosophie aneignen – und das ist nicht leicht!

Frau Prof. Gerl-Falkovitz hat monatelang unermüdlich das Gespräch mit Vertretern der Universitätsleitung gesucht, um Möglichkeiten auszuloten, den Lehrstuhl erhalten zu können.

Parallel dazu entstand die Studentische Initiative „Kirschgarten erhalten!“. Tschschows Kirschgarten ist ein Symbol für Werte und Güter, die einer Bewertung nach wirtschaftlichen Kategorien zum Opfer fallen. Ein offener Brief an den damaligen Rektor Prof. Hermann Kokenge konnte, hundertfach von Studenten und namhaften Persönlichkeiten der Öffentlichkeit unterschrieben, überreicht werden. Sowohl in Gesprächen mit der Professorin als auch gegenüber der Studentischen Initiative zeigte sich Prof. Kokenge aufgeschlossen gegenüber der Suche nach Möglichkeiten, die Religionsphilosophie an der TU Dresden erhalten zu können. Nun muss man bedenken, dass er zur Zeit der Briefübergabe bereits wusste, dass er laut Hochschulgesetz nicht für eine weitere Amtszeit würde kandidieren dürfen und somit nur noch wenige Monate im Amt bleiben würde. Davon abgesehen zeigte er ein ehrliches Interesse und fachliches Verständnis für die Religionsphilosophie als Bestandteil der Dresdner Geisteswissenschaften.

Nach der Beendigung der Amtszeit von Hermann Kokenge sah sich Frau Prof. Gerl-Falkovitz in die Situation versetzt, mit Vertretern der Universitätsleitung ins Gespräch zu treten, die offensichtlich nicht wissen, wie Religionsphilosophie arbeitet und was sie leisten kann. Das liegt sicherlich auch an der Art und Weise, wie sich die Dresdner Religionsphilosophie nach außen darstellt bzw. eben nicht darstellt. Während es selbst für die Internen schwer ist, allgemeinverständlich auf den Punkt zu bringen, was Religionsphilosophie aus-

macht, sind „Außenstehende“, die nicht wissen, was zum Beispiel Phänomenologie ist, schnell abgeschlagen. So kommt es schnell zu einer verzerrten Fremdwahrnehmung, die die Religionsphilosophie mit Theologie, Soziologie oder einer schwammigen Esoterik in Verbindung bringt.

Vertretern einer Universität, die sich als Volluniversität begreift und die Geisteswissenschaften im Konzept ihrer Bewerbung zur Exzellenz-Uni explizit einbeziehen will, sollte es allerdings zumutbar sein, sich zu informieren, welchen geisteswissenschaftlichen Bestand sie vorzuweisen haben, zumal ein elaborierter Lehrstuhlbrief existiert und die Resonanz aus dem öffentlichen Raum beträchtlich ist. Die Öffentlichkeitswirksamkeit durch die Edith-Stein-Forschung, zahlreiche Tagungen, das internationale Renommée von Frau Prof. Gerl-Falkovitz, die Breite der Forschungen sowie die veranstalteten Ringvorlesungen sind hier ebenfalls anzuführen.

Bereits durch eine einfache Recherche bei Google kann man schnell herausfinden, dass der Dresdner Lehrstuhl deutschlandweit der einzige ist, der an ein philosophisches und nicht theologisches Institut angebunden ist und somit konfessionsunabhängig arbeitet.

Wer in Dresden Philosophie studiert, hatte die Möglichkeit, eine profunde Ausbildung in Religionsphilosophie zu erhalten und sich auf diesem Gebiet zu spezialisieren. Die hohe Anzahl der Doktoranden, die aus dem Lehrstuhl hervorgegangen sind, bestätigt das. Auf dieses Alleinstellungsmerkmal verzichtet die TU Dresden nun und weiß es wahrscheinlich nicht einmal.

Doch nicht nur auf dem Gebiet der Lehre hat der Lehrstuhl Bedeutendes vorzuweisen. Aufgrund der intensiven und anspruchsvollen Forschungsarbeit der Mitarbeiter und Doktoranden hat sich die Dresdner Religionsphilosophie eine Signatur erarbeitet, die europaweit wahrgenommen wird. Zu nennen sei hier insbesondere die Edith-Stein-Forschung, die phänomenologische Arbeit sowie die seit elf Semestern stattfindenden Oberseminare zur Gabe-Thematik. Mitarbeiter des Lehrstuhls werden gezielt von Herausgebern von philosophischen Lehrbüchern und Lexika um Beiträge gebeten. Darin zeigt sich die qualitätsvolle und wegweisende wissenschaftliche Arbeit des Lehrstuhls und die daraus resultierende Wahrnehmung in der Wissenschaftswelt.

Seit 2008 veranstaltete der Lehrstuhl in Kooperation mit der Karlsuniversität Prag eine Europatagung – 2010 zu dem Thema „Die Bildung Europas“.

19 Philosophen und Theologen aus 12 europäischen Ländern leiteten in ihren Vorträgen aus der europäischen Geistesgeschichte Anforderungen und Möglichkeiten einer Bildung ab, die sich nicht an modularisierter Effizienz orientiert, sondern den Menschen im Wortsinn bilden und formen will.

Eine Tagungsteilnehmerin saß eines Morgens im Gästehaus beim Frühstück. Zu ihr setzte sich ein weiterer Gast, beide kannten sich nicht. Gefragt, warum sie in Dresden sei, nannte sie das Thema der Tagung. „Aha, Ausbildung“, war die Antwort von Hans Müller-Steinhagen, der wenige Stunden später zum Rektor der TU Dresden gewählt worden ist.

Die Bemühungen von Frau Prof. Gerl-Falkovitz liefen weiter, verschiedenste Möglichkeiten wurden zur Sprache gebracht und an die Verantwortlichen herangetragen.

Letztendlich wurde lediglich der Vorschlag einer Stiftungsprofessur akzeptiert – vorausgesetzt, die Universität müsste sich nicht um die Klärung der externen Finanzierung kümmern. Wer nichts kostet, stört nicht. – Das war nun also die schwache Botschaft der TU Dresden.

Der Vorschlag, die Religionsphilosophie doch in eine Religionssoziologie umzuwandeln, ließ ebenfalls nichts Gutes erwarten, die Suche nach Möglichkeiten der Weiterführung wurde durch die desinteressierte Haltung der Universitätsleitung zusehends ad absurdum geführt.

Und dann – Gryphius: „Die donnerschwangre Wolken brachen und sprützten umb und umb zertheilte Blitze aus“ – auf eine Weiterführung des Lehrstuhls an der TU oder zumindest eine abgespeckte Variante, die die Signatur „Religionsphilosophie“ noch verdient, durfte man sich keine Hoffnung mehr machen. Auf die Phasen der Verdrängung und Wut musste nun schnell die der Akzeptanz folgen.

Kein Aprilscherz.

Über die Entstehung der Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V. und ihre Ziele

JULIA SCHIMMING

Es hätte alles so einfach sein können: Nachdem Mitte des WS 2009/10 klar war, dass der Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft über eine externe Finanzierung an der TU Dresden hätte erhalten werden können, dauerte es gar nicht lange und schon hatte die Lehrstuhlinhaberin, Prof. Dr. Dr. h.c. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, einen potenziellen Stifter an der Hand, der den Lehrstuhl zwar nicht für den gesamten vorgeschriebenen Zeitraum von 5 Jahren, aber doch zu einem guten Drittel mitfinanziert hätte, so dass erste Hoffnungen aufkamen, dass dieser doch noch in seiner deutschlandweiten Einzigartigkeit erhalten bleiben könnte.

Lange, engagierte Gespräche der Professorin mit dem ehemaligen Rektor, Prof. Hermann Kokenge, sowie eine studentische Initiative mit dem Namen *Rettet den Kirschgarten!*, die mit einer Unterschriftenaktion gegen die Schließung des Lehrstuhles zu zeigen versucht hatte, wie wichtig der Erhalt desselben für die Stadt Dresden und ihre Bürger als auch über die Stadtgrenzen hinaus sei, hatten zudem dafür gesorgt, dass die Universitätsleitung der TU Dresden Bereitschaft andeutete, den Lehrstuhl nach diesen 5 Jahren wieder in ihren Haushaltsplan aufzunehmen. Doch dann endete Anfang Juni 2010 die Amtszeit des Rektors und aufgrund der Exzellenz-

Ein Kreis von Mitarbeitern, Doktoranden und Magistranden des Lehrstuhls will der Dresdner Religionsphilosophie losgelöst von der TU Dresden ein Fortbestehen ermöglichen. Die „Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V.“ hat es sich zum Ziel gesetzt, die wissenschaftliche Arbeit des Lehrstuhls durch Forschung und Lehre zu bewahren und weiterzuführen.

Den Studenten, die auf halber Strecke ihres Studiums ohne Lehrstuhl dastehen, nützt das leider nichts mehr.

Und trotzdem – Futurum exactum: Es wird den Lehrstuhl gegeben haben. Sein ist besser als Nichtsein – gewesen sein ist besser als nicht gewesen sein!

Mögen die Zurückbleibenden das zum Anlass nehmen, die geschredderten Reste des Kirschgartens einzupacken und zu einer soliden Basis für das, was da kommen möge, zusammenzuzimmern.

Am 1. April 2011, exakt 18 Jahre nach der Gründung des Lehrstuhls, nimmt die Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V. ihre Arbeit auf und sorgt somit für einen nahtlosen Übergang und das Fortbestehen einer Religionsphilosophie in Dresden.

„Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern.“ – Ernst Bloch –



Logo der
Arbeitsgemeinschaft
Religionsphilosophie
Dresden e. V.

initiative der TU Dresden, von der Sparsituation einmal ganz abgesehen, verschoben sich offensichtlich die Gewichtungen. Zudem schienen andere wichtige Gesprächspartner eher an einer soziologisch-deskriptiven und nicht philosophischen Ausrichtung eines Stiftungs-Lehrstuhles für Religionsphilosophie interessiert.

Dies widersprach jedoch den bisherigen Themen und Forschungsschwerpunkten des Lehrstuhles, so dass der potenzielle Stifter unter solchen Voraussetzungen sein finanzielles Unterstützungsangebot zurückzog. Was also tun, um diesen „geistigen Kirschgarten“ vor dem „Abholzen“ zu bewahren, wie es die studentische Initiative *Rettet den Kirschgarten!* nach Anton Tschechow formulierte?

Aufgrund der bevorstehenden und schier unvermeidbar erscheinenden Schließung des Dresdner Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft und nachdem sich die relative Erfolglosigkeit der Bemühungen um die Etablierung einer Nachfolge- und Stiftungsprofessur mit inhaltlich ähnlicher Denomination und Ausrichtung abzeichnete, legte der ehemalige Assistent und wissenschaftliche Mitarbeiter am Lehrstuhl, M. A. René Kaufmann, Ende 2010 Frau Prof. Gerl-Falkovitz und einigen Vertretern des engeren Mitarbeiter- und Förderkreises einige Überlegungen

und Impulse zur basalen und eigenständigen Fortführung bestimmter Lehrstuhlprojekte in institutioneller, medialer und personeller Dimension vor. Rasch zeigte sich, dass ein weitgehendes Interesse daran besteht, etablierte, bewährte und geschätzte Lehrstuhlprojekte (wie z. B. den Rundbrief oder die Oberseminar-Reihe) fortzuführen. Zudem stießen diese Überlegungen auf eine große Bereitschaft zur Mitarbeit an diesem Vorhaben und auf einen breiten Willen zur Unterstützung und Förderung desselben.

Um den verschiedensten Nachfolgeprojekten eine verlässliche Basis und Infrastruktur zu bieten schien eine institutionelle Gestaltung unumgänglich. Das erste Konzept von Herrn Kaufmann sah daher auch die Etablierung eines *Institutes für Religionsphilosophie* und dessen fördernde und (u. a. auch personell und finanziell) unterstützende Begleitung durch einen gemeinnützigen Träger- und *Förderverein* vor. Diese Idee zur Etablierung eines eigenständigen Nachfolgeinstitutes, unter dessen Dach sowohl Projekte in Kontinuität und Erbschaft des religionsphilosophischen Lehrstuhls als auch neue Projekte und Initiativen koordiniert und realisiert werden sollen, fand – ebenso wie der Namensvorschlag: „DIR“, für „*Dresdner Institut für Religionsphilosophie*“ – zunehmend breite Zustimmung. Weil aber die Finanzierung noch sehr unsicher und keiner der ersten MitstreiterInnen mit der Organisation und Gründung einer solchen Institution vertraut war, einigte man sich bald darauf, erste diesbezügliche Erfahrungen vorerst in Form eines gemeinnützigen Vereins zu sammeln.

Nach einer inhaltlichen Findungsphase, die seit Anfang des Jahres maßgeblich von dem ehemaligen wissenschaftlichen Mitarbeiter des Lehrstuhles, René Kaufmann M. A., vorangetrieben wurde, ging es an die formale und praktische Organisation der Vereinsgründung. Als Gründungsdatum entschied man sich, jedem Aberglauben zum Trotz, für den 1. April 2011 – zum Einen, weil genau 18 Jahre zuvor der Lehrstuhl für Religionsphilosophie an diesem Datum hier in Dresden seinen Einstand feierte, zum Anderen, um trotz der Schließung desselben am 31. März dieses Jahres für einen lückenlosen Erhalt der Religionsphilosophie in Dresden zu sorgen. Bis dahin mussten eine rechtsgültige Satzung erstellt und verabschiedet sowie die Räumlichkeiten des Lehrstuhles auf dem Zelleschen Weg, samt seiner umfangreichen Bibliothek, geräumt werden – letztere war als „erstes fachspezifisches Fundament“ dem entstehenden Verein von der Professorin zum Geschenk gemacht worden. Durch das tatkräftige und ehrenamtliche Engagement vieler Dresdner Studenten und Absolventen der

Religionsphilosophie konnte der Zeitplan eingehalten und die *Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V.* am 1. April 2011 gegründet werden.

Der Verein, dem Sophie Arlet M. A. als 1. Vorsitzende, Martin Hähnel M. A. als 2. Vorsitzender und Schatzmeister sowie René Raschke als Schriftführer vorstehen, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die von Prof. Gerl-Falkovitz in Dresden gegründete religionsphilosophische Lehre und Forschung fortzuführen und ihr somit in Form von verschiedensten interkulturellen und interreligiösen wie auch philosophischen und phänomenologischen Lehrangeboten, Projekten und Diskursen weiterhin (geistigen) Raum zu geben.

Demnach soll es neben den unterschiedlichen universitären wie auch öffentlichen Seminaren (siehe dazu das Veranstaltungsprogramm auf der Homepage des Vereins) auch im aktuellen Sommersemester wieder ein Seminar zur *Gabe*-Thematik geben, dessen Schwerpunkt dieses Mal auf dem Potlatch, der „agonistisch-verschwenderischen Gabe“, liegen soll. Diesbezüglich ist René Kaufmann, der diesen Themenbereich auch weiterhin betreuen und ausbauen wird, u. a. mit dem Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen zwecks einer Zusammenarbeit im Gespräch: denn zeitgleich zum Seminar werden die SESS eine Ausstellung unter dem Titel „Der große Potlatch. Die Macht des Schenkens“ zeigen. Auch der bis dato halbjährlich erscheinende Lehrstuhl-Rundbrief soll, weiterhin unter der redaktionellen Leitung von René Kaufmann, unter dem neuen Namen *Journal für Religionsphilosophie* fortgeführt werden. Ebenso will der Verein sich in Form von eigenen Forschungsprojekten am aktuellen Diskurs um Toleranz und Integration beteiligen und versuchen diesen allgemein zugänglich und verständlich zu machen, um so die Bedeutung religionsphilosophischer Themen, Inhalte und Traditionen auch für die heutige Zeit nach Außen hin deutlich werden zu lassen.

Ein Beitritt ist jederzeit möglich und sehr willkommen, wobei zwischen einer aktiven Mitgliedschaft, bei der aktiv am Vereinsgeschehen teilgenommen wird, und einer Fördermitgliedschaft, die den Verein vorrangig finanziell unterstützt, gewählt werden kann.

Nähere Informationen dazu finden Sie unter:

www.religionsphilosophie-dresden.de oder
info@religionsphilosophie-dresden.de

Vorschau auf die Lehrveranstaltungen im SS 2011

im Aufbaumodul „Philosophie der Kultur und Religion“ im Bachelorstudiengang

1. Martin Hähnel M. A./René Raschke: PS *Einführung in die Religionsphilosophie*.
2. René Kaufmann M. A.: TPS *Einführung in die Kulturphilosophie* (Blockseminar, 28.–30.4.2011).
3. Anna Maria Martini M. A.: PS *Ethik der Weltreligionen*.
4. René Kaufmann M. A.: PS *Albert Camus* (Blockseminar, 29.6.–3.7.2011).
5. Prof. Dr. Bernhard Irrgang: PS *Die ursprüngl. Philosophie Buddhas*.
6. Dr. Tomasz Stepien, Univ. Breslau/Wrocław: *Religion – Technik – Anthropologie* (Blockseminar, um den 24.6.2011).
7. Prof. Dr. Uwe Scheffler: HS: *Gottesbeweise*.
8. Prof. Dr. Thomas Rentsch: HS *Gemeinsinn*.
9. René Kaufmann, M. A.: Oberseminar „*Gabe und Potlatch. Kulturelle Praktiken der Verausgabung, Verschwendung und In-/Exklusion*“ (Blockseminar, 7.–9.7.2011, in Kooperation mit den SESS und inkl. Besuch der Ausstellung „Der große Potlatch – Die Macht des Schenkens“ in der Kunsthalle im Lipsiusbau, Dresden.)

Über die Entstehung und Tätigkeit eines Dresdner Edith-Stein-Kreises

RENÉ RASCHKE

Vorab sei bemerkt: Es gibt (noch) keinen *Edith-Stein-Kreis* in Dresden. Im Folgenden soll nur beschrieben werden, wie eine Gemeinschaft durch einen gemeinsamen Sinn anhebt zu sein, sich an diesem Gemeinsamen motiviert ausrichtet und tätig wird. Was sich derart in den letzten zwei Jahren in Dresden verdichtete, lässt sich durchaus als *Dresdner Edith-Stein-Kreis* bezeichnen, den es aber in institutionalisierter Form, wie bereits erwähnt, eben (noch) nicht gibt.

Auf der internationalen Europatagung „Europa und seine Anderen“ (9.–12. Juni 2009, Dresden) trafen die Präsidentin der neu gegründeten *International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein*, Mette Lebeck, und der Autor das erste Mal aufeinander. Ein gemeinsames Interesse musste gar nicht gesucht werden, denn beide waren als Tagungsreferenten zur Philosophie Edith Steins eingeladen. Da Lebeck ihr Sabbatjahr in Dresden am *Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft* verbrachte, lag der Gedanke nah, Seminare und Lesekreise zur Philosophie Steins zu veranstalten. Steinsche Werke, die dafür zur Auswahl standen, gab es dank der *Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)* in kritischer Neuausgabe genug und Interessenten waren schon auf der Europatagung sowie auf dem Oberseminar des Lehrstuhls zahlreich gefunden. Also planten wir ein erstes Seminar zur Phänomenologie.

Die Philosophin Edith Stein (1889 Breslau – 1942 Auschwitz), die 1916 von Edmund Husserl mit *Zum Problem der Einführung* mit summa cum laude promoviert wurde, war im Kreis der Phänomenologen vor allem an einer vertieften Durchdringung des Denkens ihres „Meisters“ interessiert. In einem ersten Lesekreis am 3./4. März 2010 wurde ihre Breslauer Vorlesung studiert, die sie aufgrund ihrer ausbleibenden Habilitation um 1920 im Hause der Mutter zur *Einführung in die Philosophie* – besser Phänomenologie – hielt.¹ Die phänomenologischen Analysen Steins zu Objektivität und Subjektivität versuchen die traditionellen philosophischen Probleme integrativ und kritisch aufzugreifen. Vor allem die Fragen der Subjektivität erforderten eine gründliche Kenntnis der vorausgesetzten und nicht explizierten Einsichten Steins und drängten die Interessenten zu einem weiteren Studium des Steinschen Frühwerkes. Dafür wurde ein nächster Lesekreis für den 28./29. Juni 2010 vereinbart. Edith Stein beschäftigte in ihrem ersten Habilitationsversuch um 1919 zum Einen die doppelte Grundgesetzmäßigkeit von Kausalität und Motivation im psychophysisch verfassten Individuum und zum Zweiten die Erweiterung dieser isolierten Betrachtung auf deren überindividuelle Einbettung im geistigen Kosmos.² Der zweite Lektürekreis spürte auf Grundlage von kürzeren Auszügen des Originaltextes dem frühen Denken Edith Steins nach und lieferte Einblicke in ihr erstes Magnum Opus. Im Zentrum stand ausgehend vom psychophysisch eingebetteten, aber doch auch geistig geöffneten Individuum schließlich das Phänomen der Gemeinschaft, das den thematischen Zugang zu einem weiteren Lesekreis legte. Nun trafen sich am 7./8. Februar 2011 die Interessenten bereits zum dritten Mal in Dresden, um ein weiteres Werk der Phänomenologin zu studieren: „Eine Untersuchung über den Staat“ (1920).³ Bereits die Einführung schärfte erneut den geistigen

Blick für die essentiellen methodischen Fragen innerhalb der Phänomenologie. Der Staat als Souveränität bedarf stets eines Selbstzweckes, d. h. er hat genau in seiner Souveränität jenen Selbstzweck, der es unmöglich macht, ihn derart als willkürlichen „Zweck“ zu setzen, dass er nicht automatisch aufhöre, selbst ein Staat zu sein. Die spannenden staats-theoretischen Diskussionen, die es in ihrer Lockerheit mit leichtem Hang zur Verselbständigung jedem, auch fachfremden Interessenten, ermöglichten, durch Rückfragen die Diskursrichtung zu beeinflussen, brachten uns stets rasch in eine gemeinsame Blickrichtung, auch wenn entscheidende Punkte zur Wertfreiheit der phänomenologischen Staatstheorie Steins offen bleiben mussten. Die theoretischen Analysen Steins wurden in der Diskussion auch immer wieder auf gegenwärtige politische Situationen innerhalb und außerhalb der EU bezogen, wodurch die aktuelle Bedeutung der Philosophin unterstrichen und die theoretische Materie anschaulich blieb.

Die erneut internationale und streitfreudige Runde war für alle ein Gewinn und so ging man wieder auseinander in der begründeten Hoffnung auch nach Ableben der institutionellen Religionsphilosophie an der TU Dresden weitere Treffen zu vereinbaren. Der nächste sich abzeichnende Lesekreis wird wohl die Dissertation Steins *Zum Problem der Einführung* zum Gegenstand haben. Dabei wird dann auch der fruchtbare Impuls zur Öffnung des Textprogramms aufgenommen und auf Texte von Husserl und anderen Zeitgenossen zurückgegriffen, die dieses intersubjektivitätsproblem ebenfalls behandeln.

Vor allem freut sich der Autor auf die kommende Zusammenarbeit mit der *Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden*, die als Verein für derartige Vorhaben eine große Hilfe sein wird. Damit kann der *Dresdner Edith-Stein-Kreis*, den es immer (noch) nicht gibt, seine Türen weiterhin für alle Interessenten offen halten und sich mit lebendiger Diskussionsfreude dem Zitat Edith Steins verschreiben: „Man kann nicht Philosophie, nur philosophieren lernen“⁴.

Anmerkungen

- 1 EDITH STEIN, *Einführung in die Philosophie* (ESGA, Bd. 8), Hinführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Claudia Mariéle Wulf, Freiburg/Basel/Wien 2004.
- 2 STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA, Bd. 6), eingeführt und bearbeitet von BEATE BECKMANN-ZÖLLER, Freiburg/Basel/Wien 2010. Rezension zur kritischen Neuausgabe: RENÉ RASCHKE, „Phänomenologie der Psyche und des Geistes. Der erste Habilitationsversuch Edith Steins in kritischer Neuausgabe (ESGA 6, 2010)“, in: LEHRSTUHL FÜR RELIGIONSPHILOSOPHIE UND VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT DER TU DRESDEN (Hg.), *Rundbrief* Nr. 35 (2010), S. 37–40.
- 3 STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat* (ESGA, Bd. 7), Einleitung, Bearbeitung und Anmerkungen von ILONA RIEDEL-SPANGENBERGER, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- 4 STEIN, *Einführung in die Philosophie*, S. 6.

Neuerscheinungen

MONOGRAPHIEN UND SAMMELBÄNDE

SUSAN GOTTLÖBER / RENÉ KAUFMANN (Hg.), *Schuld – Gabe – Vergebung. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Dresden (Thelem) 2011, 604 S.

ARTIKEL, REZENSIONEN

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, „Die Gabe der Liebe. Dietrich von Hildebrand (1889–1977) im gegenwärtigen Gablediskurs“, in: GOTTLÖBER / KAUFMANN (Hg.), *Schuld – Gabe – Vergebung*, Dresden: Thelem 2011, S. 531–544.

RENÉ KAUFMANN, „Einführung zum Gabephänomen und -diskurs“, „Gabe und die Dativ-Struktur menschlicher Existenz“, in: GOTTLÖBER / KAUFMANN (Hg.), *Schuld – Gabe – Vergebung*, Dresden: Thelem 2011, S. 23–66, 167–198.



Autoren

SOPHIE ARLET, M. A. (geb. 1985), 2005–2010 Studium der Philosophie (HF), ev. Theologie (NF) und Germanistik/Literaturwissenschaft (NF) an der TU Dresden; seit April 2011 Vorstandsvorsitzende der *Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V.* [philosophie@arcord.de]

ROSALIA CARUSO, M. A. (geb. 1980 in Palermo), studierte Philosophie und legte 2006 das Staatsexamen für „Psychologie und Geisteswissenschaften“ an der Universität von Palermo ab. 2007 machte sie ihren Master in „Philosophischer Praxis“ an der Paideia-Associazione di Studi Etici per il Counseling Filosofico-Palermo und ihre „Nlp Practitioner Certification“ an der Universität von Palermo. 2007–2008 absolvierte sie ein Praktikum „Labor – Praxis der Philosophie“ für Grund- und Realschule und 2008–2010 erhielt sie ein Promotionsstipendium für Philosophie. Derzeit ist sie Promoventin (mit dem Zusatz „Doktor Europeus“) mit dem Arbeitstitel: *Einführung und Mystik in der phänomenologischen Betrachtung von Edith Stein (Versuch eines Vergleiches)*. [santippecaruso@yahoo.it]

STEFAN HARTMANN, Dr. theol., Pfarrer in Oberhaid bei Bamberg (geb. 1954). [www.stefanhartmann.npage.de | stefan.hartmann54@gmail.com]

FRIEDRICH HAUSEN M. A. (geb. 1975), derz. Abschluss des Promotionsvorhabens unter dem Arbeitstitel: *Das Wertdenken Max Schelers. Grenzen und Potentiale* am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergl. Religionswissenschaft der TU Dresden [Friedrich.Hausen@mailbox.ru-dresden.de]

RENÉ KAUFMANN, M. A. (geb. 1972), 2004–2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter/Assistent am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden), derz. Dozent am Institut für Philosophie der TU Dresden; Promotionsvorhaben (Arbeitstitel: *„Zwischen Fraglichkeit u. Anstößigkeit. Philosophiegeschichtliche und transzendente Studien zu Strukturen der Theodizeeproblematik“*). [www.theodizee.eu | Rene.Kaufmann@tu-dresden.de]

ECKHARDT LINDNER, seit 2008 Studium der Philosophie und Romanistik/Italienisch an der TU Dresden, Themenschwerpunkte: Neue französische Phänomenologie, Existenzphilosophie, Psychoanalyse. [eckhardt.lindner@gmx.net]

ANNA MARIA MARTINI, M. A., von 2004 bis 2011 wissenschaftliche Mitarbeit als WHK am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergl. Religionswissenschaft im Institut für Philosophie der TU Dresden, Promotionsvorhaben mit Dissertation zur Geschlechteranthropologie; seit 1.4. 2011 Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der TU Dresden. [an-martini@t-online.de]

RENÉ RASCHKE (geb. 1983 in Dresden) studierte an der TU Dresden Geschichte, Philosophie und Erziehungswissenschaft und legte das erste Staatsexamen für das höhere Lehramt an Gymnasien ab. Er ist freiberuflich als Wissenschaftler sowie Pädagoge tätig. Derzeit arbeitet er an seinem Promotionsvorhaben mit dem Arbeitsthema „Grundzüge der Phänomenologie. Die frühen philosophischen Arbeiten Edith Steins“ bei Prof. Gerl-Falkovitz und außerdem als Lehrbeauftragter an der TU Dresden. Er ist Mitglied der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland, der International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein und im Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Leben, Denken und Wirken Edith Steins, der Phänomenologie, der phänomenologischen Anthropologie und der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts sowie der Antike. [Rene.Raschke@gmx.de]

JULIA SCHIMMING (geb. 1986), Studentin der Philosophie (HF), ev. Theologie (NF) und Kunstgeschichte (NF) an der TU Dresden; im WS 2010/11 studentische Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden, z. Z. Arbeit an der Magisterabschlussarbeit zum Opfer- und Gewaltbegriff bei René Girard und Walter Burkert. [JuliaSchimming@web.de]

ENRICO SPERFELD (geb. 1976), Studium der Musik, Philosophie und Ethik für das Lehramt an Gymnasien an der Universität Halle, 2004/05 Sprachlektorat an der Universität Rzeszów (Polen), 2007 Forschungsaufenthalt an der Universität Zielona Góra (Polen), derzeit Abschluss des Promotionsvorhabens „Arbeit als Gespräch, Ausbeutung als Lüge. Józef Tischners Ethik der Solidarność“ am Lehrstuhl für Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie und Ethik der TU Dresden. [esperfeld@web.de]

STEPHAN STEINER, M. A. (geb. 1979), Studium der Philosophie, kath. und ev. Theologie, Literaturwissenschaften an den Universitäten Innsbruck, Tübingen und Paris. Zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der BU Wuppertal. Promotionsthema: *„Leo Strauss – zwischen Marburger Hermeneutik und American Social Science“*. [stephan.steiner@gmx.de]

Dr. MATTHIAS WUNSCH, wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Kulturphilosophie und Ästhetik an der Bergischen Universität Wuppertal. Forschungsschwerpunkte im Bereich der philosophischen Anthropologie, der Kantforschung und der analytischen Philosophie. [wunsch@uni-wuppertal.de]

Aus dem Inhalt	
ARLET, <i>Editorial</i> .	1
I. THEMENSCHWERPUNKT HEIMAT UND FREMDE	
NIETZSCHE, <i>Vereinsamt</i> .	3
KAUFMANN, <i>Heimat als Präsenz im Entzug. Phänomenologische Betrachtungen zum Spannungsfeld von Heimat und Fremde</i> .	3
II. ESSAIS	
HAUSEN, <i>Redlichkeit und Gottesglauben. Eine Replik auf Tugendhat</i> .	15
RASCHKE, <i>Überlegungen zur Würde u. Bildung der menschlichen Person</i> .	21
HAUSEN, <i>Notizen zu Tarkovskys Opfer-Film</i> .	25
MARTINI, <i>Die Würde des Geborensseins</i> .	27
III. REZENSIONEN	
WUNSCH, <i>Fischen, Philosophische Anthropologie (2008/2009)</i> .	28
LINDNER, <i>Levinas' Ethik im Kontext (2005)</i> .	30
SPELFELD, <i>Tischner, Streit um die Existenz des Menschen (2010)</i> .	32
STEINER, <i>Lebech, On the Problem of Human Dignity (2009)</i> .	36
CARUSO, <i>Lebech, Study Gide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities (2004)</i> .	38
IV. ZUM LEHRSTUHL	
HARTMANN, <i>Die Bildung Europas . Eine Topographie des Möglichen im Horizont der Freiheit (15.–18-6.2010) – Tätungsbericht</i> .	40
RASCHKE, <i>Leerer Stuhl am Lehrstuhl</i> .	42
ARLET, <i>Möge die Abholzung beginnen!</i>	43
SCHIMMING, <i>Kein Aprilscherz. Über die Entstehung der Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V.' und ihre Ziele</i>	44
<i>Lehrveranstaltungen im SS 2011</i> .	45
RASCHKE, <i>Über die Entstehung und Tätigkeit eines Dresdner Edith-Stein-Kreises</i> .	46
<i>Neuerscheinungen am Lehrstuhl</i> .	47
AUTOREN	47

Herausgeber:

Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft,
Technische Universität Dresden,
Philosophische Fakultät,
Institut für Philosophie,
01062 Dresden.

Redaktion, Satz und Layout:

Text Text & Dialog | sprachlabor und textwerkstatt
ialog (René Kaufmann)

Sitz: 01127 Dresden, Konkordienstr. 40

Tel.: (+49) 0351 – 427 10 30

M: 0174 – 310 77 23

Email: Rene.Kaufmann@text-dialog.de

www: www.text-dialog.de

Verlag:

Selbstverlag des Lehrstuhls.

Druck:

Copy Cabana, George-Bähr-Str. 18, 01069 Dresden.

Auflage:

100 Exemplare.

Erscheinungsweise:

Halbjährlich (April-Juni und Oktober-Dezember).

ISSN 1865-1186 (Printversion)

ISSN 1865-1194 (Onlineversion)

Homepage:

http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph_oder

<http://www.theodizee.eu>

Die Texte sind urheberrechtlich geschützt. Ihre Weiterverwendung ist unabhängig vom Weiterverwendungsmedium nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Autors gestattet, die Verwendung kurzer Passagen im Sinne von Zitaten nur mit vollständiger Quellenangabe.

Für den Inhalt der Beiträge sind die Verfasser voll verantwortlich. Die Redaktion nimmt jederzeit gern Bestellungen entgegen.

Spenden erbeten an:

Kontoinhaber: AG Religionsphilosophie DD

Kontonummer: 314 969 100 5

Bankleitzahl: 850 900 00 (Dresdner Volksbank Raiffeisenbank eG).

Verwendungszweck: Rundbrief-Journal